G.E.M. DE STE. CROIX

LA LUCHA DE CLASES EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO

Traducción castellana de
TEÓFILO DE LOZOYA
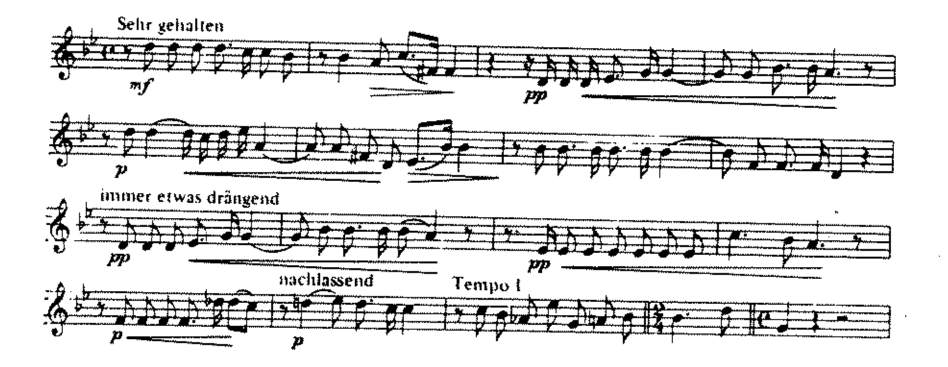
EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
THE CLASS STRUGGLE IN THE ANCIENT GREEK WORLD. From the Archaic Age to the Arab Conquests
Gerald Duckworth and Company Limited, Londres

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-377-1
Depósito legal: B. 36.688-1988
Impreso en España
1988.—HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

A Margaret


Sehr gehalten
mf
pp
p
immer etwas drängend
pp
pp
p
nachlassend
p
Tempo I

PREFACIO

Nuestra pretensión es que el texto de esta obra vaya principalmente dirigido no sólo a los historiadores de la Antigüedad y a los estudiosos de Clásicas, sino también, y en especial, a los historiadores de otros períodos, a los sociólogos, teóricos de la política y estudiosos de Marx, así como al «lector corriente». El uso de textos en griego y de algunos en latín, fuera de algunas breves citas, queda reservado a las notas y apéndices.

Por lo que sé, se trata del primer libro en inglés, o en cualquier otra lengua que esté yo en condiciones de leer, que empieza explicando los rasgos centrales del método histórico de Marx y definiendo los conceptos y categorías que dicho método implica, para pasar a continuación a demostrar que estos instrumentos de análisis pueden utilizarse en la práctica a la hora de explicar los principales acontecimientos, procesos, instituciones e ideas que prevalecieron en determinados momentos durante un largo período histórico, a saber, los mil trescientos o mil cuatrocientos años de mi «mundo griego antiguo» (sobre este punto, véase I.ii). Esta disposición implica un cruce de referencias bastante frecuente. Tal vez algunos, interesados mayormente en la metodología y en un tratamiento de tipo más «teórico», sincrónico, de los conceptos e instituciones (presente sobre todo en la primera parte), echen de menos unas referencias específicas a los pasajes que más les interesen, situados tanto en otras secciones de dicha primera parte como en el tratamiento más diacrónico que hacemos en la segunda. De la misma manera, los historiadores, cuyos estudios se interesen sólo por alguna parte de la totalidad del período aquí tratado, necesitarán en ocasiones ciertas referencias a la sección especialmente «teórica» de la primera parte, que tiene una particular importancia. Creo que ello quedará claro, si se compara II.iv con V.ii-iii, por ejemplo, o bien I.iii con V.ii, o III.iv con el apéndice II y IV.iii.

Este libro arrancó de las conferencias J. H. Gray de 1972-1973 (tres en total), que pronuncié en la Universidad de Cambridge en febrero de 1973, invitado por la Junta de la Facultad de Clásicas. Me siento especialmente agradecido a J. S. Morrison, presidente del Wolfson College, y después rector de la facultad, y a M. I. (ya sir Moses) Finley, profesor de historia antigua, por toda la amabilidad que conmigo mostraron y las molestias que se tomaron para hacerme grata la experiencia y para asegurar un público numeroso en mis tres conferencias.

Las conferencias J. H. Gray fueron fundadas por el reverendo canónigo Joseph Henry («Joey») Gray, M. A. (Cantab.), J. P., nacido el 26 de julio de 1856, miembro y classical lecturer *del Queen's College de Cambridge durante 52 años, hasta su muerte el 23 de marzo de 1932, a los 75 de su edad. Su entrega al*

College (cuya historia publicó), a la iglesia anglicana y a la francmasonería (llegó a gran maestre provincial de Cambridgeshire en 1914) se veía igualada tan sólo por sus intereses deportivos: el remo, el cricket y, sobre todo, por el rugby. De 1895 hasta su muerte fue presidente del Cambridge University Rugby Football Club; y cuando dicho club, en atención a su presidencia, le regaló nada menos que la bonita suma de 1.000 libras, utilizó tal cantidad en dotar unas conferencias especiales sobre Clásicas en Cambridge, «convirtiendo así a los gladiadores del campo de rugby en patronos de las letras humanas», por citar el obituario, lleno de admiración y afecto, aparecido en The Dial *(Queen's College Magazine), n.° 71, Easter Term, 1932. Dicho obituario hace referencia a la «vigorosa política conservadora» de Gray, caracterizándolo como «una encarnación casi perfecta de John Bull de toga y birrete». Me temo que hubiera mostrado su enérgica desaprobación a mis conferencias y a la presente obra, pero me consuelo con otro pasaje del mismo obituario, que habla de su «sincera benevolencia para todos los hombres, incluso con algunos socialistas y extranjeros».*

Este libro supone, naturalmente, un desarrollo muy amplio de las conferencias, y recoge, casi en su totalidad, otros dos artículos, publicados en 1974, a saber: una conferencia sobre «Karl Marx and the history of Classical antiquity», pronunciada en la Society for the Promotion of Hellenic Studies de Londres el 21 de marzo de 1974, y publicada en forma más extensa en Arethusa, *8 (1975), 7-41 (citada aquí «KMHCA»); y otra conferencia, «Early Christian attitudes to property and slavery», pronunciada en la Conference of the Ecclesiastical History Society, en York el 25 de julio de 1974, desarrollada asimismo con posterioridad y publicada en* Studies in Church History, *12 (1975), 1-38 (citada aquí «ECAPS»). Algunas partes de la presente obra han sido presentadas asimismo en forma de conferencia no sólo en Gran Bretaña, sino también en Polonia (en junio de 1977), concretamente en Varsovia, y también en los Países Bajos (en abril y mayo de 1978), en Amsterdam, Gröningen y Leiden. Tengo que agradecer a muchos amigos la amabilidad que mostraron conmigo en mis visitas a dichas ciudades, en especial a los profesores Iza Bieżuńska-Malowist, de la Universidad de Varsovia, y Jan-Maarten Bremer, de la de Amsterdam.*

Mi intención era la de publicar las conferencias Gray prácticamente en su forma original, sin añadir apenas más que unas cuantas citas. Sin embargo, los comentarios que me hicieron la mayoría de las personas a las que enseñé los borradores me persuadieron de que, ante la extrema ignorancia del pensamiento de Marx que reina entre la mayoría de los historiadores de Occidente, y especialmente acaso entre los de la Antigüedad (y sobre todo en los del mundo de habla inglesa), tal vez debiera escribir el libro a una escala totalmente distinta. A medida que lo iba haciendo, se iban desarrollando mis opiniones y con frecuencia mudé de parecer.

Algunos amigos y colegas me hicieron útiles críticas a los múltiples y sucesivos borradores de los capítulos del presente libro. Ya les di las gracias individualmente, y ahora me abstengo de hacerlo de nuevo, en parte dado que la mayoría de ellos no son marxistas y no les gustaría verse citados aquí, y en parte también porque no desearía ser un obstáculo a la hora de recibir encargos para la confección de reseñas, como generalmente les ocurre a aquellos a quienes un autor expresa su agradecimiento general.

He intercalado bastantes referencias fundamentales, aunque breves (sobre todo remitiendo a las fuentes), en el propio texto, procurando ponerlas en la medida de lo posible al final de las frases. En mi opinión ello resulta preferible, en una obra que no va dirigida fundamentalmente a especialistas, a la utilización de notas a pie de página, pues la vista pasa con más comodidad por un breve pasaje puesto entre paréntesis, que bajando la mirada al pie de página para luego volverla a subir. Las notas de mayor extensión, dirigidas principalmente a los especialistas, podrán hallarse al final del libro. Esto lo digo en respuesta a los pocos amigos que, al margen del simple conservadurismo oxoniense, han presentado objeciones a la abreviatura de títulos de libros mediante sus iniciales (por ejemplo, «Jones, LRE», *en vez de A. H. M. Jones,* The Later Roman Empire 284-602*), mientras que ellos suelen utilizar dichas abreviaturas para referencias de varios tipos, entre los que se incluyen revistas, colecciones de papiros, etcétera, como por ejemplo* JRE, CIL, ILS, PSI, BGU. *Las únicas alternativas a mi alcance para incluir citas dentro del propio texto habrían sido o bien utilizar abreviaturas con la inclusión de la fecha o bien con números consecutivos, por ejemplo, «Jones, 1964» o «Jones (1)»; sin embargo, las iniciales permiten en general, creo yo, la información necesaria al lector que o bien conoce ya la existencia de la obra en cuestión o bien la ha visto en la bibliografía adjunta (véanse págs. 762-804), donde se indica el significado de todas las abreviaturas. Debería tal vez añadir que los títulos abreviados con iniciales se refieren a libros cuando van en cursiva, y a artículos cuando no es así.*

Las lecturas que he hecho para la confección de este libro han sido necesariamente muy amplias, aunque se han centrado sobre todo en las fuentes antiguas y en los escritos de Marx. Existen, sin embargo, algunas obras «obvias», que me he abstenido de citar, sobre todo libros que tienen un carácter específicamente filosófico y que se refieren sobre todo a conceptos abstractos más que a «acontecimientos, procesos, instituciones e ideas» (cf. más arriba) realmente históricos, que constituyen la temática del trabajo del historiador. Un ejemplo de ello sería el libro de G. A. Cohen, Karl Marx's Theory of History, A Defence, *basado en una pericia filosófica mucho mayor de la que yo puedo disponer, pero con la que me siento de acuerdo; otro es la obra exhaustiva en tres volúmenes de Leszek Kolakowski,* Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution, *que, en mi opinión, ha sido sobrevalorado en gran medida, por grande que sea la precisión con que traza algunos desastrosos desarrollos del pensamiento de Marx que han realizado muchos de sus seguidores.*

En una entrevista publicada en The Guardian *el 22 de septiembre de 1970, el criminal de guerra nazi, recientemente liberado, Albert Speer afirmaba que en el Tercer Reich «cada ministro era responsable de su propio departamento, y sólo del suyo. La propia conciencia estaba tranquila si se estaba* educado para ver las cosas sólo en el propio campo*; eso era lo conveniente para todos». Nuestro sistema educativo tiende también a producir personas «que ven las cosas sólo en su propio campo». Una de las técnicas que contribuyen a ello sería la estricta separación entre la «historia antigua» y el mundo contemporáneo. El presente libro, por el contrario, constituye un intento de ver el mundo griego antiguo en relación muy directa con el nuestro, y está inspirado por la creencia en que podemos aprender mucho unos de otros mediante un cuidadoso estudio mutuo.*

Al hacer la dedicatoria del presente libro quiero expresar mi gratitud por la mayor de las deudas que tengo: a mi esposa, especialmente por el gran humor y paciencia perfectos con los que aceptó mi concentración en la obra durante algunos años y mi desatención a casi todo lo que no fuera eso. Querría también señalar mi agradecimiento a mi hijo Julian por su valiosa asistencia en la corrección de pruebas, y a Colin Haycraft por aceptar la publicación del libro y cumplir dicha tarea con el mayor tacto y eficiencia.

G. E. M. S. C.

Septiembre de 1980

PRIMERA PARTE

I. INTRODUCCIÓN

(i) Plan del libro

El propósito general que tengo en este libro es primero explicar (en la primera parte) y después ejemplificar (en la segunda) el valor que tiene el análisis general que hace Marx de la sociedad en relación al mundo griego antiguo (tal como lo definimos en la sección ii de este capítulo). Marx y Engels aportaron una serie de contribuciones diversas a la metodología de la Historia y proporcionaron unos cuantos instrumentos que pueden resultar de provecho para el historiador y el sociólogo. Yo, por mi parte, voy a centrarme con amplitud en uno solo de esos instrumentos, que me parece el más importante y también el más fructífero a la hora de utilizarlo para la comprensión y explicación de determinados acontecimientos y procesos históricos: me refiero al concepto de *clase* y de *lucha* de clases.

En la sección ii de este primer capítulo establezco cómo interpreto la expresión «el mundo griego antiguo» y explico el significado de los términos que utilizaré para los períodos (comprendidos entre el 700 a.C. aproximadamente y mediados del siglo VII d.C.) en que puede dividirse la historia de mi «mundo griego». En la sección iii procederé a describir la división fundamental entre *polis* y *chōra* (ciudad y campo), que tan importante papel desempeña en la historia de Grecia a partir de la época «clásica» (que acaba aproximadamente a finales del siglo IV a.C.), período al que se limita, de modo bastante absurdo, la idea que muchos tienen al hablar de «historia de Grecia». En la sección iv hago una breve reseña de Marx como estudioso de las Clásicas, destacando la falta casi total de interés por las ideas marxistas que, desgraciadamente, caracteriza a la gran mayoría de los especialistas en la Antigüedad clásica en el mundo de habla inglesa. Intento asimismo desterrar ciertos tópicos y concepciones erróneas que corren acerca de la actitud de Marx ante la historia; a este respecto comparo su actitud con la de Tucídides.

El capítulo II trata de «clase, explotación y lucha de clases». En la sección i explico la naturaleza y los orígenes de la sociedad de clases, tal como entiendo yo el término. Establezco asimismo lo que considero que son los dos rasgos fundamentales que diferencian la sociedad griega antigua del mundo contemporáneo: se les puede identificar respectivamente dentro del campo de lo que Marx llamaba «las fuerzas de producción» y «las relaciones de producción». En la sección ii doy la definición de «clase» (como una relación, fundamentalmente, como la encarnación social del hecho de la explotación) y con ella defino también «explotación» y «lucha de clases». En la sección iii demuestro que el significado que aplico a la

expresión «lucha de clases» representa el pensamiento fundamental del propio Marx: la esencia de la lucha de clases es la explotación o la resistencia a ella; no tiene por qué haber necesariamente conciencia de clase ni elemento político alguno. Explico asimismo los criterios que me inducen a definir la sociedad griega (y la romana) como una «economía esclavista»: esta expresión no se refiere tanto al modo en que se realizaba el grueso de la producción (pues casi siempre y en casi todas partes los que participaban en mayor medida en la producción durante la Antigüedad fueron los campesinos y artesanos libres), cuanto al hecho de que las clases propietarias obtenían sus ganancias, sobre todo, gracias a la explotación del trabajo no libre (junto a esta sección va el apéndice I, que trata la cuestión técnica del contraste entre esclavo y asalariado en la teoría del capital de Marx). En la sección iv demuestro que un análisis marxista en términos de clase no es en absoluto la mera imposición al mundo griego antiguo de unas categorías inapropiadas y anacrónicas, adecuadas sólo al estudio del mundo capitalista moderno, sino que, por el contrario, coincide bastante en sus puntos capitales con el tipo de análisis empleado por Aristóteles, el mayor sociólogo de la Antigüedad y también su mayor pensador político. En la sección v examino algunos métodos históricos distintos del que yo empleo, y las alternativas que algunos sociólogos e historiadores han preferido utilizar en vez del concepto de clase; y demuestro (con referencia a Marx Weber y M. I. Finley) que el *status* o «condición» resulta un instrumento de análisis inferior, pues los status en su totalidad carecen de la relación orgánica que es la característica que distingue a las clases, y pocas veces, si alguna lo hacen, pueden proporcionar algún tipo de explicación, especialmente la de un cambio social. En la sección vi paso a considerar a las mujeres como clase, en el sentido técnico marxista, y trato brevemente la actitud del Cristianismo primitivo ante las mujeres y el matrimonio, comparándola con las correspondientes del Helenismo, Roma y el judaísmo.

El capítulo III se titula «La propiedad y los propietarios». En la sección i empiezo por establecer el hecho de que en la Antigüedad las «condiciones de producción» más importantes, con mucho, eran el campo y el trabajo servil: esto es, pues, lo que la clase de los propietarios necesitaba controlar y de hecho controlaba. En la sección ii explico en qué sentido utilizo el término de «clase de los propietarios», a saber, respecto de aquellas personas que podían vivir sin necesidad de gastar una parte significativa de su tiempo trabajando para subsistir (hablo de «clases propietarias», en plural, cuando es necesario señalar divisiones de clase dentro de la clase propietaria globalmente considerada). En la sección iii subrayo que el campo fue siempre el principal medio de producción durante la Antigüedad. En la sección iv someto a discusión la esclavitud y otras formas de trabajo servil (servidumbre por deudas y servidumbre), aceptando las definiciones de cada uno de estos tipos de falta de libertad que hoy día se consideran oficiales en todo el mundo (el apéndice II añade algunos ejemplos del trabajo de los esclavos, sobre todo en la agricultura, durante las épocas clásica y helenística). En la sección v trato de los libertos (un «orden» y no una «clase», en el sentido que yo doy al término), y en la vi someto a discusión el trabajo asalariado, mostrando que en el mundo precapitalista desempeñaba un papel incomparablemente más pequeño que el que hoy día tiene, y que los miembros de la clase propietaria en la

Antigüedad (y también muchos pobres) lo consideraban sólo un poco mejor que la esclavitud.

En el capítulo IV discuto las «formas de explotación en el mundo griego antiguo y el pequeño productor independiente». En la sección i hago la distinción entre explotación «individual directa» y explotación «colectiva indirecta», de modo que permita considerar incluso a muchos campesinos propietarios miembros de una clase explotada, sometidos a tributos, leva y prestaciones forzosas impuestas por el estado y sus órganos. Explico asimismo que los que defino como «pequeños productores independientes» (sobre todo campesinos, pero también artesanos y comerciantes) no se veían en muchas ocasiones severamente explotados ellos mismos, ni tampoco explotaban el trabajo de otros en grado sumo, sino que vivían de su propio esfuerzo al nivel de la mera subsistencia o poco más. En casi todos los períodos (antes del Imperio romano tardío) y en casi todas partes abundó este tipo de personas y debieron ser los responsables de la mayor parte de la producción, tanto en la agricultura como en la artesanía. En la sección ii hablo en concreto del campesinado y de las aldeas en las que mayormente vivían. En la sección iii («Del esclavo al colono») describo y explico el cambio producido en las formas de explotación en el mundo griego y romano a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana, cuando la clase de los propietarios, que en gran medida se había basado en los esclavos para obtener ganancias, llegó a basarse cada vez más en el arrendamiento a labradores *(coloni)*, que en su mayoría se convirtieron en siervos hacia finales del siglo III. Gran parte de los campesinos libres llegaron al mismo tipo de sometimiento, al verse vinculados a las aldeas de las que formaban parte: llamaré a esta población «cuasisiervos» (en un apéndice, el III, se da una gran cantidad de ejemplos del asentamiento de «bárbaros» dentro del imperio romano, cuya significación se discutirá en la sección iii del capítulo IV). En la sección iv («El factor militar») apunto que la clase dominante de una sociedad compuesta principalmente por campesinos debería haber visto la necesidad, ante una amenaza militar procedente del exterior, de permitir al campesinado un nivel de vida más alto del que hubiera podido alcanzar en otras circunstancias, con la intención de disponer de un ejército lo suficientemente fuerte; y señalo cómo el Imperio romano tardío no llegó a hacer esta concesión, introduciendo así en el campesinado en general una actitud de indiferencia ante el destino que pudiera caber al Imperio, y cómo esta situación no empezó a remediarse hasta el siglo VII, en una época en la que ya se había desintegrado en gran parte. En la sección v hago algunas puntualizaciones acerca del uso de los términos «feudalismo» y «servidumbre», subrayando que la servidumbre (tal como la defino en III.iv) puede existir perfectamente con independencia de lo que llamaríamos en propiedad «feudalismo», para terminar diciendo unas cuantas palabras sobre el concepto marxista del «modo de producción feudal». En la sección vi señalo brevemente el papel de los pequeños «productores independientes» que no eran campesinos, y así acabo la primera parte de esta obra.

Así pues, en la primera parte me ocupo ampliamente de problemas conceptuales y metodológicos, intentando establecer y clarificar los conceptos y categorías que me parecen más útiles para estudiar el mundo griego antiguo, ante todo el proceso de cambio que resulta tan obvio si contemplamos la sociedad griega a lo

largo del período de mil trescientos o mil cuatrocientos años que tratamos en este libro.

En la segunda parte intento ejemplificar la utilidad de los conceptos y la metodología señalados en la primera explicando no sólo una serie de situaciones y desarrollos históricos, sino también las ideas —sociales, económicas, políticas y religiosas— que surgieron del proceso histórico. En el capítulo V («La lucha de clases en el mundo griego en el plano político») muestro cómo la aplicación a la historia de Grecia de un análisis de clase puede dar luz a los procesos de cambio político y social. En la sección i trato del período arcaico (antes del siglo v a.C.) y demuestro cómo los llamados «tiranos» desempeñaron un papel fundamental en la transición de la aristocracia hereditaria, que existió en todos los rincones del mundo griego a partir del siglo VII, a sociedades más «abiertas» dirigidas por oligarquías acomodadas o democracias. En la sección ii hago una serie de observaciones acerca de la lucha de clases política (mitigada en gran medida por la democracia, donde existía dicha forma de gobierno) durante los siglos v y IV, mostrando cómo incluso en Atenas, donde la democracia alcanzó su mayor vigor, surgió una dura lucha de clases en el plano político en dos ocasiones, una en 411 y otra en 404. En la sección iii señalo cómo se fue destruyendo poco a poco la democracia griega entre el siglo IV a.C. y el III de la era cristiana, gracias al esfuerzo conjunto de la clase propietaria griega, los macedonios y finalmente los romanos (se describen los detalles de este proceso durante el período romano en el apéndice IV).

Dado que la totalidad del mundo griego cayó gradualmente bajo el dominio de Roma, me veo obligado a extenderme con cierta amplitud acerca de «Roma soberana», que es como se titula el capítulo VI. Tras unas breves notas en la sección i en torno a Roma como «reina y señora del mundo», paso a hacer en la sección ii un bosquejo del llamado «conflicto de los órdenes» en la primitiva república romana, principalmente con la intención de mostrar que, aun siendo técnicamente, en efecto, un conflicto entre dos «órdenes» (dos grupos jurídicamente distintos), a saber, patricios y plebeyos, se veían implicados en él, no obstante, fuertes elementos de lucha de clases. En la sección iii señalo algunos aspectos de la situación política en la república madura (por decirlo a grandes rasgos, los tres últimos siglos a.C.). En la sección iv describo brevemente la conquista del mundo mediterráneo por parte de Roma y sus consecuencias. En la sección v explico el cambio de régimen político «de la república al principado», y en la vi esbozo la naturaleza del principado como una institución que continuaría durante el «Imperio romano tardío», a partir del siglo III. En el cuadro que hago del Imperio tardío, no pongo tanto énfasis como es habitual en el supuesto paso del «principado» al «dominado»; para mí es mucho más importante una gran intensificación de las formas de explotación: la reducción al estado de servidumbre de la mayoría de la población trabajadora agrícola, un gran crecimiento de los tributos y el aumento de las levas. Hago una caracterización de la posición del emperador en el principado y en el Imperio tardío y un perfil de las clases altas de Roma, sin olvidar los cambios que se produjeron en el siglo IV.

El capítulo VII es una discusión de «la lucha de clases en el plano ideológico». Tras abordar unos cuantos temas generales en la sección i («Terror y propaganda»), paso en la ii a discutir la teoría de la «esclavitud natural» y en la sección iii

el *corpus* de pensamiento que reemplazó ampliamente dicha teoría durante el período helenístico, continuando en época romana, para aparecer en el pensamiento cristiano de forma casi idéntica. La sección iv trata de las actitudes ante la propiedad del mundo grecorromano, de Jesús y de la iglesia cristiana (o más bien de las iglesias, pues insisto en que «la iglesia cristiana» no es un término histórico, sino estrictamente teológico). Vemos a Jesucristo como una figura perteneciente por completo a la *chōra* judía, que ni siquiera pudo entrar en una *polis* griega, y cuyo mundo de pensamiento era totalmente ajeno a la civilización grecorromana. El capítulo finaliza con la sección v, que intenta hacer una reconstrucción de parte de la ideología de las víctimas de la lucha de clases (y el imperialismo romano), dedicando cierta atención a la «literatura de resistencia» (principalmente judía) y a la apocalíptica cristiana. El mejor ejemplo que se ha conservado es la fábula, que, según afirma uno de sus cultivadores, fue inventada para permitir a los esclavos expresar sus opiniones de forma enmascarada, para no exponerse al castigo, aunque algunos ejemplos acaban hablando no simplemente de los esclavos, sino de lo que en general es con arreglo a la ley, si bien la fábula podía ser utilizada, con todo, por miembros de la clase dirigente para reforzar su posición.

El octavo y último capítulo intenta explicar la «decadencia y caída» de gran parte del imperio romano, que condujo en último término a la pérdida de Britania, Galia, Hispania y norte de África durante el siglo V, parte de Italia y la mayoría de los Balcanes en el VI y todo Egipto y Siria en el VII, por no mencionar la conquista por parte de los árabes del resto del norte de África y gran parte de Hispania a finales del siglo VII y principios del VIII. La sección i muestra cómo la reciente explotación de la inmensa mayoría de la población del mundo grecorromano por parte de las todopoderosas clases opulentas (una escasa minoría) llegó a deprimir la condición política y jurídica de casi todos los que no eran miembros de mi «clase propietaria», hasta un nivel cercano a la esclavitud. La sección ii describe el modo en el que la presión fiscal llegó incluso a afectar, a partir de mediados del siglo II, a otras escalas superiores de la sociedad, concretamente a la «clase curial», los miembros más ricos de las comunidades locales, que en teoría constituían un «orden» compuesto por los magistrados municipales y sus familias, pero que en la práctica eran virtualmente una clase hereditaria, constituida por todos los que poseían propiedades a partir de cierto nivel, aunque no formaban parte de la aristocracia imperial de los senadores y caballeros. La sección iii constituye en gran medida un informe descriptivo de la defección al bando de los «bárbaros», del apoyo que se les dio, de las revueltas campesinas y de la indiferencia ante la desintegración del imperio romano por parte de la inmensa mayoría de sus súbditos. La iv y última sección explica cómo la despiadada explotación de la inmensa mayoría en beneficio de unos pocos condujo al colapso del imperio, proceso que con frecuencia se describe como algo que «ocurrió simplemente», mientras que de hecho se debió a las acciones deliberadas de una clase dirigente que monopolizaba tanto la riqueza como el poder político, y que gobernaba únicamente en su propio beneficio. Muestro cómo un análisis marxista de clases puede proporcionar una explicación satisfactoria de este extraordinario proceso, que avanzó inexorablemente a pesar de los heroicos esfuerzos de una serie de emperadores notablemente capacitados a partir de finales del siglo III hasta casi finales del IV.

El hecho de que casi todo el mundo griego pasara efectivamente bajo el control de Roma me ha obligado muchas veces a contemplar la totalidad del imperio romano, y en ocasiones tan sólo al Occidente latino o incluso sólo a parte de él. Por ejemplo en el capítulo VIII las invasiones «bárbaras», las revueltas internas, la defección de los campesinos y otros estratos de la población, así como otras manifestaciones semejantes de inseguridad y decadencia, han de señalarse tanto si ocurrieron en Oriente como en Occidente, pues todas ellas contribuían a la desintegración final de gran parte del imperio. Incluso los asentamientos de los «bárbaros» dentro del mundo grecorromano han de registrarse (por las razones aducidas en IV.iii) a mayor escala de como lo suelen hacer la mayoría de los historiadores, aunque se produjeran en el occidente latino en mayor medida que en el oriente griego.

(ii) «El mundo griego antiguo»: su extensión en el espacio y en el tiempo

Según mis premisas, «el mundo griego» ocupa, hablando en términos generales, una ancha franja (que definimos a continuación) en la que el griego era, o se convirtió, en la principal lengua de las clases superiores. En el norte de África en tiempos del imperio romano la división entre las zonas de lengua griega y las de lengua latina se situaba exactamente al oeste de Cirenaica (la parte oriental de la actual Libia), más o menos en torno al meridiano 19 long. este según Greenwich: Cirenaica y todas las tierras al oeste de ella eran griegas. En Europa la línea divisoria empezaba en el litoral oriental del Adriático, a grandes rasgos en el punto por donde el mismo meridiano corta las costas de la actual Albania, ligeramente al norte de Durazzo (la antigua Dirraquio, y antes Epidamno); y desde ese punto se extendía al este y un poco hacia el norte, atravesando Albania, Yugoslavia y Bulgaria, pasando entre Sofía (la antigua Sérdica) y Plovdiv (Filipópolis), para alcanzar el Danubio cerca del punto en el que gira hacia el norte por debajo de Silistra en las márgenes del Dobrudja, zona en la que existían varias ciudades de la costa del mar Negro perteneciente a la parte «griega» del imperio, en la que se incluía todo el territorio situado al sur y al este de la línea que acabo de trazar.[1] Mi «mundo griego» incluiría pues, la propia Grecia, con Epiro, Macedonia y Tracia (a grandes rasgos, la parte meridional de Albania, Yugoslavia y Bulgaria, así como toda la Turquía europea), y también Cirenaica y Egipto, junto con la parte de Asia que se incluía en el imperio romano, área cuyos límites orientales cambiaban según las épocas, pero cuya máxima amplitud incluía no sólo Asia Menor, Siria y el vértice septentrional de Arabia, sino también Mesopotamia (Irak) hasta el Tigris. Existían ciudades y asentamientos griegos[2] incluso más allá del Tigris, pero, en general, es conveniente considerar que el límite oriental del mundo grecorromano se situaba en el Éufrates o un poco más al este. Sicilia también era «griega» desde época antigua y se fue romanizando lentamente.

El lapso de tiempo que trataré en este libro no será sólo 1) la *época arcaica* y la *clásica* de la historia de Grecia (que a grandes rasgos ocupan desde el siglo VIII al VI a.C. y los siglos V y IV a.C. respectivamente) y 2) la *época helenística* (aproximadamente los últimos tres siglos a.C. en el Mediterráneo oriental), sino también 3) el largo período de *dominación romana* de la zona griega, que empezó en el

siglo II y acabó antes de finalizar el último siglo a.C., cuando la propia Roma se hallaba bajo una forma de gobierno «republicano». La duración que se le dé al «imperio romano» resulta una cuestión subjetiva: como J. B. Bury y otros insisten en recalcar, pervivió en cierto sentido hasta la toma de Constantinopla por parte de los turcos otomanos en 1453 d.C. El «principado» romano, término utilizado generalmente por todo el mundo de habla inglesa (su equivalente francés es normalmente «alto imperio») se considera por lo general que comienza con Augusto (Octaviano), en 31 a.C., o poco después, fecha de la batalla de Accio, y que llega al «imperio tardío» («bajo imperio») más o menos en época de la ascensión del emperador Diocleciano en 284. Según mi punto de vista, el «principado» fue desde un principio virtualmente una monarquía absoluta, tal como lo admitió siempre abiertamente el oriente griego (véase luego VI.vi); y no tiene viso alguno de realidad suponer, como hacen algunos eruditos, que surgió un nuevo «dominado» con Diocleciano y Constantino, si bien no tiene nada de malo utilizar, en todo caso como *fórmula cronológica*, los términos «Imperio romano tardío» o «bajo imperio» (véase el principio de VI.vi). Muchos historiadores antiguos suelen hacer una interrupción en algún momento situado entre el reinado de Justiniano, 527-565, y la muerte de Heraclio en 641,[3] y pasan a hablar luego del «imperio bizantino», término que expresa el hecho de que el imperio se hallaba entonces centrado en la antigua Bizancio, fundada de nuevo por el emperador Constantino en 330 con el nombre de Constantinopla. Admito que la elección por mi parte de una fecha de conclusión viene dictada por el hecho de que mi conocimiento de primera mano de las fuentes empieza a ser defectuoso a partir de la muerte de Justiniano y se agota en gran medida en la mitad del siglo VIII: por esta razón mi «mundo griego antiguo» se concluye no mucho después del que tiene el gran libro de mi venerado maestro A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602* (1964), que llega hasta la muerte del emperador Mauricio y la ascensión de Focas, en 602. Por mi parte, mi punto de conclusión se sitúa en la conquista de Mesopotamia, Siria y Egipto por parte de los árabes en las décadas de 630 y 640. Para justificar el hecho de que me mantenga dentro de los límites cronológicos mencionados aduciré que casi todo el contenido de este libro se basa en mi conocimiento de primera mano de las fuentes originales (en los dos o tres puntos en que no ocurre así, espero haberlo dejado suficientemente claro).

Creo efectivamente que el «mundo griego antiguo» constituye una unidad suficiente como para admitir que sea el argumento de este libro: si mi conocimiento de las fuentes hubiera sido más extenso, me hubiera gustado acabar la historia con el saqueo de Constantinopla a manos de los soldados de la cuarta Cruzada en 1204, o quizá con la toma de la ciudad por los turcos otomanos y el fin del imperio bizantino en 1453. La supuesta «orientalización» del imperio bizantino fue en realidad bastante ligera.[4] Aunque los bizantinos no se referían ya a sí mismos con el nombre de *hellenes*, término que adquirió a partir del siglo IV el significado de 'pagano', se llamaban a sí mismos *Rhomaioi*, el término griego que significa 'romanos', hecho que nos debería recordar que el imperio romano pervivió en las zonas de lengua griega bastante tiempo después de su caída en el occidente latino (incluso unos mil años en el caso de Constantinopla). A mediados del siglo IX vemos cómo un emperador bizantino, Miguel III, se refiere al latín como «una lengua bárbara escita», en carta al papa Nicolás I. Esta despectiva

definición de la lengua de Roma exasperó a Nicolás I, que repite, con indignados comentarios,[5] cinco veces la frase sacrílega en su respuesta a Miguel (865 d.C.).

Disponemos de una fascinante exposición de los aportes griegos al imperio romano y de la relación de ambas culturas en un breve artículo de A. H. M. Jones, «The Greeks under the Roman Empire», en *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), 3-19, reimprimido en el volumen póstumo de ensayos de Jones editado por P. Brunt, *The Roman Economy* (1974), 90-113.

(iii) POLIS Y CHŌRA

Durante los períodos arcaico y clásico, la palabra *chōra* (χώρα) se usaba muchas veces en la propia Grecia y también en algunas de las primeras colonias griegas de Italia y Sicilia y en las situadas en la costa occidental de Asia Menor como sinónimo de *agroi* (el campo), el área rural de la ciudad-estado o *polis* (πόλις); y en ocasiones la misma palabra *polis*, en su sentido específico y restringido referido al área urbana, se ponía en contraste con su *chōra* (véase mi ECAPS 1, números 2-3). Tal costumbre continuó durante el período helenístico y bajo el dominio de Roma: cada *polis* tenía su *chōra*, en el sentido de su área rural. Sin embargo, en todas las regiones que acabamos de mencionar, excepto en las zonas en las que la población nativa se vio reducida a la condición de sometida, no existió diferencia fundamental alguna entre los que vivían en el centro urbano de la *polis* o cerca de él, y los campesinos que vivían en el campo, por más que estos útimos solían ser notablemente menos urbanos (menos integrados en la ciudad) que los otros, y así suele tildárseles en la literatura producida por las clases superiores, con aires de protección, de «patanes» (*chōritai*; por ejemplo en Jen., *HG*, III.ii.31), actitud que, no obstante, les permitía, llegada la ocasión, gozar de fama de tener unas virtudes morales superiores (véase Dover, *GPM*, 113-114). Con todo, ambos grupos eran griegos y participaban de una cultura común en mayor o menor grado.

Es muy difícil dar una definición general de lo que era una *polis* que resulte apropiada a todo tipo de finalidades o a todas las épocas, y lo más que podemos decir es que una determinada entidad política era una *polis* si se la reconocía como tal. Pausanias, en un célebre pasaje escrito probablemente hacia los años 170, durante el reinado de Marco Aurelio, habla en términos despectivos de la pequeña *polis* focidia de Panopeo, al este del monte Parnaso, «si es que se la puede llamar *polis*», dice, «pues no tiene edificios públicos [*archeia*], ni gimnasio, ni teatro, ni plaza del mercado [*agora*], ni fuente, y en ella la gente vive en casuchas desguarnecidas como chozas de monte al borde de un barranco» (X.iv.1). Sin embargo, Pausanias la llama *polis* y demuestra que en su época se la aceptaba como tal.

En las zonas de Asia y Egipto en las que penetró la civilización griega, sólo en época de Alejandro Magno y en el período helenístico fue bien distinta la situación. En Asia, al menos desde la época de Alejandro (y posiblemente ya en el siglo V a.C., como he argumentado en mis *OPW*, 154-155, 313-314), los términos *chōra* y *polis* llegaron a utilizarse en ocasiones en un sentido técnico reconocido, que durante el período helenístico siguió utilizándose, e incluso también más

tarde, en Asia y Egipto: en este sentido, pues, *chōra* era toda aquella vasta zona que no se incluía en el territorio administrado por una *polis* griega; se la llamaba a veces *chōra basilikē* (*chōra* real) y se hallaba bajo el dominio directo y autocrático de los reyes, los sucesores de Alejandro, siendo administrada burocráticamente, a diferencia de las *poleis*, que gozaban de gobiernos republicanos y adoptaban formas de precaria autonomía, más o menos distintas según las circunstancias. Bástenos remitir a Jones, *GCAJ*, y a Rostovtzeff, *SEHHW*. Bajo el dominio de Roma siguió existiendo la misma división básica entre *polis* y *chōra*, aunque el grueso de ésta fue pasando gradualmente a la administración de determinadas *poleis*, cada una de las cuales tenía su propia *chōra* (*territorium* en el occidente latino). Las ciudades en sentido restringido eran griegas en muy distintos grados, tanto en lengua como en cultura; las lenguas y culturas indígenas por lo general prevalecían en la *chōra*, cuyos habitantes, los campesinos, normalmente no gozaban de la ciudadanía de la *polis* que los controlaba, y vivían sobre todo en aldeas, llamadas por lo general en griego *kōmai* (véase IV.ii). La civilización grecorromana fue esencialmente urbana, es decir, una civilización de ciudades, y así, en las zonas de las que no era originaria, en donde no había crecido con demasiado arraigo, se limitó en gran medida a ser una cultura de clases superiores: los que la disfrutaban explotaban a los nativos del campo dándoles bastante poco a cambio. Como dice Rostovtzeff, hablando del imperio romano en general:

> Tanto en Italia como en las provincias, la población de las ciudades constituía sólo una pequeña minoría comparada con la población del campo. La vida civilizada se encontraba, naturalmente, en las ciudades; todo aquel que tenía intereses intelectuales ... vivía en la ciudad y no podría uno imaginarse vivir en otro sitio: para él, el *geōrgos* o *paganus* [el labrador o aldeano] era un ser inferior, a medio civilizar o en absoluto civilizado. No es de extrañar que para nosotros la vida del mundo antiguo sea más o menos la vida de las ciudades antiguas. Las ciudades nos han contado su historia, mientras que el campo ha guardado silencio y ha mantenido su reserva. Lo que conocemos del campo, lo sabemos sobre todo a través de los hombres de ciudad ... La voz de la población del campo propiamente dicha podemos oírla en muy raras ocasiones ... Por lo tanto no debe sorprendernos que en la mayor parte de obras modernas que tratan del imperio romano, el campo y su población no aparezcan en absoluto o lo hagan tan sólo de vez en cuando, en relación con algunos acontecimientos de la vida del estado o de las ciudades (*SEHRE*², I.192-193).

Hemos de estar, pues, de acuerdo totalmente con el medievalista americano Lynn White, cuando dice:

> Como prácticamente todos los documentos escritos de la Antigüedad y también sus famosos monumentos se produjeron en las ciudades, pensamos por lo general que las sociedades antiguas fueron fundamentalmente urbanas. En realidad eran agrícolas, y lo fueron hasta un punto que apenas podemos imaginar. Pensar que incluso en las regiones más prósperas se necesitaban más de diez personas en el campo para permitirle a una sola vivir fuera de él resulta una suposición conservadora. Las ciudades eran atolones de civilización (etimológicamente «ciudificación») en medio de un océano de primitivismo rural. Eran mantenidas por un margen enormemente pequeño de excedente de la producción agrícola, que con enorme rapidez podía verse destruido por la sequía, las inundaciones, las plagas, los disturbios

sociales o la guerra. Como los campesino se hallaban más cerca de las fuentes de alimentación, en épocas de hambre escondían lo que podían y no permitían que los víveres llegaran a las ciudades (Fontana, *Econ. Hist. of Europe*, I. *The Middle Ages*, ed. C. M. Cipolla [1972], en 144-145).

En realidad, como veremos en IV.ii, la opinión expresada en estas últimas frases es menos cierta aplicada al imperio romano (incluyendo el área griega) que a otras sociedades antiguas, precisamente por la explotación y el control excepcionalmente eficaces que ejercieron el gobierno imperial y las municipalidades sobre el campo.

Una ciudad griega (o romana) había de alimentarse hipotéticamente con el grano producido en su propia *chōra* (*territorium*), o en todo caso en las cercanías de ella: así lo han demostrado recientemente Jones, Brunt y otros y ahora va ya generalizándose la opinión.[1] La Atenea clásica fue, naturalmente, la gran excepción a la regla, al igual que lo era también a otras muchas: véanse mis *OPW*, 46-49. Un factor esencial a este respecto, cuya importancia ha solido pasarse por alto, era la ineficacia y los altos costes del antiguo transporte por tierra.[2] En tiempos de Diocleciano, «un carro cargado de trigo, que costara 6.000 denarios, podía doblar su precio haciendo un recorrido [por tierra] de menos de 500 km»; y si prescindimos de los riesgos del transporte marítimo, «resultaba más barato traer en barco grano de una punta a otra del Mediterráneo que transportarlo por tierra alrededor de 120 km.» (Jones, *LRE*, II.841-842; véase su *RE*, 37). Jones cita para probarlo a Gregorio Nacianceno y a Juan de Lidia, que escriben respectivamente en los siglos IV y VI (*LRE*, II.844-845). Según Gregorio Nacianceno, las ciudades de la costa podrían soportar las escaseces de las cosechas sin demasiada dificultad, «pues pueden disponer de sus propios productos y recibir provisiones por mar; mientras que a los que vivimos en el interior nuestros excedentes no nos resultan de provecho y las escaseces se repiten irremediablemente, ya que no podemos disponer de lo que tenemos ni importar lo que nos falta» (*Orat.*, XLIII. 34, en *MPG*, XXXVI, 541-544). Juan se queja de que, cuando Justiniano abolió la posta pública en algunas zonas, incluida Asia Menor, y sobre todo, el tener que pagarse los impuestos en oro y no en especie (como hasta entonces), «las cosechas que no se vendían se pudrían en la hacienda ..., y el contribuyente se arruinaba, pues, al vivir lejos del mar, no podía vender su cosecha» (*De magistr.*, III.61). Este testimonio, como ha señalado agudamente Brunt, «puede aplicarse perfectamente a cualquiera de las épocas precedentes en el mundo antiguo, así como a todas las regiones carentes de comunicaciones por vía fluvial o marítima, pues no es que se hubiera producido un retroceso en la eficacia de los transportes por vía terrestre» (*IM*, 704). Me gustaría añadir una cita de un pasaje interesante de Procopio, *Bell.*, VI (*Goth.*, II), XX.18, en el que se relata cómo los habitantes de Emilia, situada en el interior, durante una época en la que se extendió el hambre por toda Italia septentrional y central, hacia 538, dejaron sus tierras y se dirigieron hacia el sudeste, a Piceno (donde se hallaba el mismo Procopio), en la idea de que esa zona no estaría tan desprovista de alimentos ni provisiones «puesto que se hallaba en la costa» (cf. IV.ii y la nota 29 de dicho capítulo).

Como no volveré a tener ocasión de referirme otra vez al transporte en el mundo antiguo, presentaré ahora un ejemplo particularmente sorprendente —aun-

que citado pocas veces— de la enorme superioridad del transporte por vía acuática sobre el terrestre incluso en la Antigüedad tardía. En 359 el emperador Juliano aumentó considerablemente las provisiones de grano de los ejércitos del Rin y de los habitantes de las zonas cercanas al poder transportar Rin arriba en barcos fluviales el grano que ya se acostumbraba a traer en barcos desde Britania (Libanio, *Orat.*, XVIII.82-83; Zósimo, III.v.2; Amm. Marc., XVIII.ii.3; cf. Juliano, *Ep. ad Athen.*, 8, 279d-280a). El hecho de que el transporte *contracorriente Rin arriba* fuera mucho más barato, como notaron Libanio y Zósimo, que su acarreo en caravanas por la calzada resulta un testimonio notable de la inferioridad de este último tipo de transporte. Vale la pena mencionar aquí que el descubrimiento en los últimos años del edicto de Diocleciano de 301 de nuestra era [3] ha hecho progresar nuestros conocimientos de los costes relativos de los transportes por vía terrestre y acuática, asunto que no puedo discutir aquí con la extensión que merece. Añadiré una referencia al vivo cuadrito que nos da Ausonio del contraste entre los distintos recorridos en barco por un río, corriente abajo a remo y corriente arriba mediante atoaje (*Mosella*, 39-44). Vale también la pena llamar la atención sobre las frecuentes alusiones que se hallan en Estrabón a la importancia del transporte fluvial en los países en los que los ríos eran lo suficientemente navegables (no tanto en tierras griegas cuanto en Hispania o Galia); véase especialmente Estrabón, III, págs. 140-143, 151-153; IV, págs. 177-178, 185-186, 189. En el año 537, el emperador Justiniano apuntaba con simpatía cómo los litigantes que se veían envueltos en pleitos, y tenían por ello que acudir a Constantinopla, se quejaban de que a veces se veían impedidos de viajar, ya fuera porque los vientos contrarios no permitían hacerlo por mar o bien porque, debido a su pobreza, no podían ir por tierra, lo que constituye otro testimonio del mayor coste de los desplazamientos por vía terrestre (*Nov. J.*, XLIX. *praef.* 2). Con todo, los viajes por mar podían suponer a veces grandes retrasos, ya fuera por el mal tiempo o por los vientos desfavorables. Josefo nos dice (sin duda con cierta exageración) que los mensajeros oficiales que llevaban una carta del emperador Gayo al gobernador de Siria en Antioquía a finales del año 41 de nuestra era se vieron «retenidos por el mal tiempo durante tres meses», en su viaje (*BJ*, II.203). En 51 a.C., cuando Cicerón se dirigía a Asia para hacerse cargo de su provincia de Cilicia, le costó cinco días de navegación ir del Pireo a Delos, y otros once llegar a Éfeso (Cic., *Ad Att.*, V.vii.1; xiii.1). Al escribir a su amigo Ático, una vez en Delos, empieza su carta con estas palabras: «Un viaje por mar es cosa seria [*negotium magnum est navigare*], y eso que estamos en el mes de julio» (*Ad Att.*, V.xii.1). A su regreso en noviembre del año siguiente, Cicerón tardó tres semanas en pasar de Patrás a Otranto, incluidas dos tandas de seis días cada una en tierra en espera de viento favorable; algunos compañeros que se arriesgaron a cruzar por Casíope, en Corcira (Corfú), a Italia con mal tiempo naufragaron (*Ad fam.*, XVI.ix.1-2).

Efectivamente, sin embargo, para los griegos y los romanos incluso la posibilidad de transporte por vía acuática apenas había podido compensar la falta de una *chōra* feraz. Me gustaría recoger a este respecto un texto bastante interesante, raramente o nunca citado en este sentido, que por lo demás ilustra especialmente bien la concepción general de la Antigüedad según la cual una ciudad debería normalmente poder vivir del cereal producido en su inmediato *hinterland*. Vitru-

bio (que escribe en época de Augusto) nos ofrece un bello relato —que nos va bien tanto si es cierto como si no—, en el que nos presenta una conversación tenida entre Alejandro Magno y Dinócrates de Rodas, el arquitecto que planeó para el macedonio la gran ciudad de Egipto que llevó (y aún hoy día lleva) su nombre, a saber, Alejandría, que, en palabras de Estrabón, se convirtió en «el mayor puesto de intercambio del mundo habitado» (*megiston emporion tēs oikoumenēs*, XVII.i.13, pág. 798). En dicho relato Dinócrates sugiere a Alejandro que funde una ciudad en el monte Athos, una *civitas* (la fuente griega habría utilizado, naturalmente, el término *polis*). Entonces le pregunta Alejandro «si existen campos en los alrededores, con los que la ciudad pueda proveerse de alimentos»; al admitir Dinócrates que la ciudad se proveería sólo mediante el transporte marítimo, Alejandro rechaza el plan: lo mismo que un niño necesita leche, dice, del mismo modo una ciudad sin campos en sus alrededores y carente de abundantes cosechas no puede crecer o mantener una población importante. Según añade Vitrubio, Alejandría no sólo era un puerto bien resguardado y un excelente lugar de intercambios, sino que tenía además «campos de grano en todo Egipto», regados por el Nilo (*De architect.*, II. *praef.* 2-4).

Con todo, la civilización de la antigua Grecia constituyó un fenómeno de crecimiento natural («con verdadero arraigo», repitiendo la frase que utilicé anteriormente); y aunque el noble cultivado, que vivía en la ciudad o en sus inmediaciones, fuera una persona de tipo bien distinto del campesino palurdo, que no habría salido casi nunca de su granja, como no fuera para vender sus productos en el mercado de la ciudad, ambos hablaban sin embargo la misma lengua y sentían que eran en cierto modo semejantes.[4] Pero en los nuevos emplazamientos fundados en el oriente griego la situación solía ser bastante distinta. Las clases altas, que vivían en las ciudades o en sus inmediaciones, hablaban en su mayor parte griego, vivían a la manera griega y compartían la cultura griega. Aunque sabemos poco acerca de la pobreza urbana, seguramente algunos de estos pobres serían, como mínimo, letrados, y se hallarían mezclados con las clases educadas, compartiendo probablemente sus puntos de vista y su sistema de valores en una medida bastante considerable, incluso allí donde no gozaban de derechos de ciudadanía. Pero el campesinado, que constituía con mucho la mayor parte de la población, y sobre cuyas espaldas (así como sobre las de los esclavos) se apoyaba el peso del vasto edificio de la civilización griega en su totalidad, mantuvo por lo general el mismo estado de vida que sus antepasados: en muchas regiones la mayoría ni siquiera hablaba en absoluto griego, o, como mucho, lo hacía de manera imperfecta, sin sobrepasar apenas durante siglos casi todos ellos el mero nivel de subsistencia, permaneciendo iletrados y sin que casi los rozara la brillante cultura de las ciudades.[5] Como ha dicho A. H. M. Jones:

> Las ciudades eran ... económicamente parásitas del campo. Sus ingresos consistían mayormente en las rentas que obtenía la aristocracia urbana de los campesinos ... El esplendor de la vida ciudadana se pagaba en gran medida con [dichas] rentas, y en esa misma medida las aldeas se veían empobrecidas en beneficio de las ciudades ... Los magnates urbanos se ponían en contacto con los aldeanos tan sólo en tres funciones: como recaudadores de impuestos, como policías o como terratenientes (*GCAJ*, 268, 287, 295).

Estas afirmaciones son ciertas tanto para gran parte del occidente romano como para el oriente griego, y continuarían siéndolo para la mayor parte del mundo griego a lo largo del período romano. La relación fundamental entre la ciudad y el campo fue siempre la misma: una relación esencialmente de explotación, con pocos beneficios a cambio.

Así queda señalado fuertemente en un pasaje muy notable, situado bastante al comienzo del tratado *Sobre los alimentos saludables y los no saludables*, de Galeno,[6] el mayor médico y escritor de medicina de la Antigüedad, cuya vida se prolongó hasta los últimos setenta años del siglo II de la era cristiana, y que debió de escribir dicha obra durante el reinado de Marco Aurelio (161-180) o poco después, en época, por lo tanto, de los Antoninos (o poco más tarde), momento que se nos ha presentado durante mucho tiempo como el período de la historia del mundo en el que, según la famosa frase de Gibbon, «la condición de la raza humana llegó a la cota más alta de felicidad y fue más próspera» (*DFRE*, 1.78). Galeno, pues, al pretender describir las terribles consecuencias de una serie ininterrumpida de años de escasez que se abatieron sobre «muchos de los pueblos sometidos al dominio de Roma», traza una distinción no exactamente entre terratenientes y colonos, ni entre ricos y pobres, sino entre habitantes de las ciudades y gente del campo, aunque, para lo que a él le interesaba, estos tres grupos distintos debían de constituir obviamente uno solo, sin que tampoco le importara mucho (al igual que al campesinado) que los «habitantes de las ciudades» obtuvieran lo que buscaban ya fuera simplemente en calidad de terratenientes o, parcialmente, a título de recaudadores de impuestos.

> En seguida pasó el verano y los que vivían en las ciudades, según solían hacer en todas partes al recoger provisiones de grano en cantidad suficiente para todo el año, se llevaron de los campos todo el trigo, así como la cebada, las habichuelas y las lentejas, y no dejaron a los rústicos [los *agroikoi*] más que los productos anuales llamados vainas y legumbres [*ospria te kai chedropa*]; e incluso se llevaron a la ciudad buena parte de ellas. De modo que la gente que vivía en el campo [*hoi kata tēn chōran anthrōpoi*], después de haber consumido durante el invierno lo que había quedado, se vio obligada a adoptar formas de alimentación insanas. Toda la primavera estuvieron comiendo ramitas y brotes de árboles, bulbos y raíces de plantas insalubres y llegaron a usar sin reparo las llamadas verduras silvestres, cualesquiera que llegaran a sus manos, hasta que quedaban empachados; se las comían cocidas enteras como hierbas verdes, que hasta entonces no habían probado nunca, ni siquiera de modo experimental. Yo mismo vi a algunos de ellos a finales de la primavera, y casi todos padecían a principios del verano numerosas úlceras, que cubrían su piel, no todas del mismo tipo, sino que unos sufrían erisipela, otros tumores inflamados, quiénes diviesos por todo el cuerpo, y quiénes una erupción parecida al sarpullido, la sarna o la lepra.

Galeno sigue diciendo que muchos de estos desdichados acababan muriendo. Naturalmente se enfrenta a una situación que era a todas luces excepcional según su experiencia, pero, como luego veremos, existen otros testimonios suficientes que demuestran que su carácter de excepcional era más una cuestión de grado que de fondo. Y las hambrunas eran bastante frecuentes en el mundo grecorromano, según los numerosos ejemplos que han recogido diversos autores modernos.[7]

En particular un fenómeno nos sugiere claramente que el campesinado se vio explotado en el imperio romano de modo más eficaz y generalizado que en la mayor parte de las demás sociedades que se basaban también en gran medida en la población campesina para subvenir a su aprovisionamiento de comida. Se ha señalado con frecuencia (como ha hecho Lynn White, citado anteriormente) que los campesinos solían tener más posibilidades de sobrevivir a un período de hambre que sus compañeros labradores de las ciudades, ya que podían esconder para su provecho parte de los alimentos que producían y tener así algo que comer cuando llegaba la escasez a las ciudades. Pero no fue el caso en el imperio romano. Acabo de citar un notable pasaje de Galeno en el que habla de que «los que vivían en las ciudades» se iban a su *chōra* inmediatamente después de la cosecha, en época de escasez, y se apoderaban de la práctica totalidad de los alimentos saludables. Disponemos de buena cantidad de testimonios específicos del imperio romano medio y tardío que nos lo confirman. Filóstrato, que escribe durante la primera mitad del siglo III una biografía de Apolonio de Tiana (curioso personaje de finales del siglo I), puede contarnos cómo Apolonio no pudo hallar a la venta en el mercado de Aspendo, en Panfilia (en la costa meridional de Asia Menor), más que arvejas (*oroboi*), y dice: «eso era lo que comían los ciudadanos o cualquier otra cosa que encontraran, pues los dirigentes [*hoi dynatoi*, literalmente, 'los poderosos'] se habían llevado todo el grano y lo guardaban para exportarlo» (Filóstrato, *Vita Apollon.*, I.15; cf. IV.ii y la nota 24 correspondiente a dicho capítulo). Una y otra vez vemos que los campesinos entre mediados del siglo IV y mediados del VI se abalanzan hacia la ciudad más cercana en épocas de hambre, pues sólo en la ciudad se puede encontrar alimento comestible: ofreceré una serie completa de ejemplos en IV.ii.

Hemos también de recordar un hecho que con demasiada frecuencia suele olvidarse: la explotación de la gente humilde no era en absoluto sólo financiera; uno de sus rasgos más graves consistía en la exigencia de trabajos serviles de variado tipo. Un rabino judío, activo durante el segundo cuarto del siglo III de nuestra era, expone cómo el estado establecía que las ciudades «impusieran *angaria* a la gente», un término de origen persa o arameo que, referido en principio a servicios forzosos de transporte, fue adoptado por los reinos helenísticos (en la forma griega *angareia*, plural *angareiai*) y por los romanos (en la palabra latina *angaria*, *angariae*) y llegó a aplicarse a una serie muy variada de formas de trabajo forzado realizado para el estado o para las municipalidades;[8] «la Edad media las aplicó a las prestaciones (*corvées*) que le eran debidas al *seigneur*» (Marc Bloch, en *CEHE*, I².263-264), y en el siglo XV todavía podemos oír hablar en Italia de *angarii*, y de aquellos que se hallaban vinculados por lealtad de vasallaje rústico a sus señores, estando sometidos a *angaria* y *perangaria* (Philip Jones, en la misma obra, pág. 406). Un ejemplo conocido por la mayoría de nuestros contemporáneos que nunca hubieran oído hablar de la *angaria* es la historia de Simón el Cireneo, que fue obligado por los romanos a llevar la cruz de Jesús al lugar de su ejecución: Marcos y Mateo utilizan el término técnico adecuado, es decir una forma del verbo *angareuein* (Marc., XV.21; Mat., XXVII.32). Sólo la comprensión del sistema de *angareia* puede hacer totalmente comprensible una de las frases de Jesús en el llamado Sermón de la Montaña: «y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos» (Mat., V.41). De nuevo la palabra

«requisara» en este texto representa el término técnico *angareuein* (este pasaje merece más atención de la que normalmente se le da al discutir la actitud de Jesús ante las autoridades políticas de su época). Los lectores del filósofo estoico Epicteto recordarán que se mostraba bastante menos entusiasta que Jesús acerca de la cooperación con los oficiales que exigían las *angareiai*: simplemente llama la atención sobre lo lamentable que es conformarse con la requisa por parte de un soldado del propio asno. Y añade que el poner objeciones no traerá como consecuencia más que un golpe, mientras que el asno se lo llevarán igualmente (*Diss.*, IV.i.79).

Como suele ocurrir, el gran orador de Antioquía Libanio en un discurso *Sobre las angarías* (*De angariis* en latín, *Orat.*, L) hace una exposición particularmente enfática de la absoluta dependencia de las ciudades respecto al campo y sus habitantes. De hecho, la palabra *angareia* no aparece realmente en el texto, y el título *Peri tōn angareiōn* se deberá verosímilmente a algún erudito bizantino; pero nadie puede poner en discusión que el tema sobre el que versa el documento son las *angareiai* municipales de determinada índole. Libanio se queja al emperador Teodosio I, en el año 385, de que los campesinos de los alrededores son conducidos a la desesperación al verse obligados, ellos y sus animales, a prestar servicios de desescombros de los edificios de la ciudad. Las autoridades conceden incluso permisos, llega a añadir, que posibilitan a determinados individuos hacerse cargo de ciertas puertas de la ciudad y requisar todo lo que pase por ellas; incluso con ayuda de soldados llevan a golpe de látigo a los pobres campesinos (§§ 9, 16, 27, etc.). Como resalta Liebeschuetz, los animales de los *honorati* (funcionarios imperiales y oficiales militares, en activo o retirados) «no eran requisados; otras personas notables lograban obtener excusas para sus animales, aunque fuera con dificultad. Las únicas víctimas eran los campesinos. No se dice ni una palabra sobre pérdidas por parte de los terratenientes» (*Ant.*, 69). Aunque se ve obligado a admitir que dicha práctica hace ya años que dura (§§ 10, 15, 30), Libanio se queja de que se realiza ilegalmente (§§ 7, 10, 17-20). Aduce con gran astucia el hecho de que en una ocasión se consiguió uno de esos permisos de un emperador, para probar que ni siquiera el gobernador provincial tiene derecho a conceder las autorizaciones (§ 22). Afirma asimismo que los visitantes procedentes de otras ciudades quedan espantados al ver lo que sucede en Antioquía (§ 8), afirmación que no hay que tomar en serio. Casi al final de su discurso, Libanio explica que una práctica como la que presenta en su demanda tiene efectos negativos en el aprovisionamiento de grano de la ciudad (§§ 30-31), argumento que se supone habría llamado enérgicamente la atención del emperador. Podemos compararla con la queja del emperador Domiciano, casi exactamente trescientos años antes, en la que se afirma que la imposición de gravámenes del tipo *angaria* sobre los trabajadores del campo supondría seguramente defectos en los cultivos (*IGLS*, V.1.998, líneas 28-30). Finalmente llega Libanio a su punto álgido, y pide al *philanthrōpotatos basileus*:

> Muestra tu interés no ya sólo por las ciudades, sino también por el campo, o mejor, más por el campo que por las ciudades, pues aquél es la base sobre la que éstas se apoyan. Podemos afirmar que las ciudades tienen su fundamento en el campo, y que éste es su basamento al proporcionarles trigo, cebada, uvas, vino,

> aceite y el alimento en general de los hombres y los demás seres vivos. Si no hubieran existido bueyes, arados, semillas, plantas y rebaños, nunca habrían surgido las ciudades. Efectivamente, una vez que surgieron éstas, han dependido siempre de la suerte del campo, y lo bueno o lo malo que les suceda depende de él.

Y luego continúa diciendo que cualquier enemigo del bienestar de los labradores o incluso de sus animales,

> será un enemigo del campo, y el enemigo del campo lo es también de las ciudades, y desde luego, también de los marinos, pues también ellos necesitan los productos del campo. Puede que obtengan del mar un aumento de bienes que acumular, pero los auténticos medios de vida provienen del campo. Y tú también, señor, obtienes de él tributos. En tus rescriptos mantienes trato con las ciudades acerca de ellos, y lo que pagan en calidad de tales procede del campo. Conque quien defiende a los campesinos, te está apoyando, y, cuando se los maltrata, se está siendo desleal contigo. Por eso debes poner freno a esos malos tratos, señor, por fuerza de la ley, de castigos y edictos, y en tu entusiasmo por el asunto que aquí debatimos, debes animar a todos a hablar en favor de los campesinos (§§ 33-36, según la traducción de A. F. Norman, en la edición Loeb de Libanio, vol. II).

Tal vez deba añadir que las prácticas contra las que protesta Libanio no sólo nada tienen que ver con las pesadas *angareiai* exigidas por las autoridades imperiales, relacionadas sobre todo con la «posta pública», sino que el propio Libanio en ocasiones adopta una actitud bien distinta y, desde luego, mucho menos protectora ante los campesinos en sus demás escritos, sobre todo cuando denuncia el comportamiento de sus propios arrendatarios o el de los otros, o cuando se queja de los propietarios que se resisten a los recaudadores de impuestos; véanse sus *Orat.*, XLVII (cf. IV.ii).

El testimonio lingüístico de la separación entre *polis* y *chōra* resulta especialmente clarificatorio. Excepción hecha de algunas áreas de la costa occidental y meridional de Asia Menor, como Lidia, Caria, Licia, Panfilia y la llanura de Cilicia, donde, al parecer, las lenguas nativas fueron totalmente desplazadas por el griego durante la época helenística, la inmensa mayoría del campesinado del oriente griego e incluso algunos de los hombres de ciudad (por supuesto, sobre todo, los más humildes) normalmente no hablaban griego, sino sus viejas lenguas nativas.[9] Todos recordarán que cuando Pablo y Bernabé llegan a Listra, en la punta del distrito montañoso del sur de Asia Menor, y se dice que Pablo ha curado a un tullido, la gente empezó a gritar «en la lengua de Licaonia» (*Hechos de los Apóst.*, XIV.11), habla vernácula que nunca se escribió y que fue desapareciendo hasta no dejar rastro (y ello ocurría dentro de una ciudad, y lo que es más, una ciudad en la que Augusto había implantado una colonia con derecho de ciudadanía de veteranos romanos).[10] Relatos como éste podrían presentarse una y otra vez, procedentes de partes muy distantes del imperio romano, tanto en oriente como en occidente. Los que no hablaban ni griego ni latín seguramente tenían escasa o nula participación en la civilización grecorromana.

No hemos de exagerar los factores estrictamente étnicos y lingüísticos, tan notables en las partes más orientales de la zona griega, a expensas de los económicos y sociales. Incluso en la propia Grecia, las islas del Egeo y las costas

occidentales de Asia Menor, donde se habían asentado los griegos durante siglos y en las que hasta el campesino más pobre habría sido tan heleno como el magnate de la ciudad (si bien a un nivel cultural más bajo), la división de clase entre los explotadores y aquellos de quienes éstos sacaban su sustento fue bien real, y se hizo naturalmente más profunda a medida que los humildes perdían por completo la protección que, en muchas ocasiones, habían logrado obtener de una forma democrática de gobierno (véase V.iii). Y en las zonas «orientales», recién introducidas en los grandes reinos helenísticos, la neta diferencia entre «heleno» y «bárbaro» (griego y nativo) fue convirtiéndose gradualmente en una distinción más clara de clase, entre propietario y no propietario. Esta afirmación vale incluso para Egipto, donde el abismo existente entre griegos y egipcios nativos fue desde un principio tan grande como en los demás sitios, aplicándose lo mismo a la lengua que a la religión, la cultura y los «modos de vida» en general. En Egipto, por cierto, se produjo la mayor intercomunicación de los dos elementos, si la comparamos con los demás sitios, pues hasta el 200 de nuestra era las ciudades fueron escasas (existían sólo Alejandría, Náucratis, Paretonio y Ptolemaide, y luego también la fundación adrianea de Antinoópolis, de 130 d.C.), y porque allí fue donde mayor número de griegos se asentaron fuera de las ciudades, en los distritos rurales, con frecuencia en calidad de soldados o administradores, si bien con una fuerte tendencia a gravitar en dirección a las «metrópolis», las capitales de los distritos («nomos»), en los que se dividía Egipto. La explotación de este país bajo los Ptolomeos (323-30 a.C.) no fue tan intensa como lo sería más tarde a manos de sus sucesores, los romanos, y las rentas e impuestos extraídos de los campasesinos al menos se gastaban principalmente en Alejandría, Náucratis y en los demás centros de población (aunque no *poleis*), en los que vivían los propietarios, sin que se desviaran parcialmente (como ocurriría después) hacia Roma. No obstante, los ingresos de los Ptolomeos fueron enormes para los patrones de la Antigüedad, y se debió exprimir bien fuerte a los *fellahin* para obtenerlos.[11] A partir del 200 a.C.

> algunos nativos ascendieron en la escala y adoptaron nombres griegos, mientras que algunos griegos descendían en ella, dándose, efectivamente, nombres griegos y nativos en una misma familia. Algunos griegos se mantuvieron apartados, pero se formó una nueva raza mixta, intermedia entre griegos y *fellahin*, y heleno vino a significar hombre provisto de cierta *cultura* griega (Tarn, *HC*³, 206-207).[12]

Como en cualquier otro sitio, también en Egipto «ser griego» era más una cuestión de cultura, sin duda, que de origen; pero la propia cultura dependía en gran medida de la posesión de alguna propiedad. Antes de finales del siglo II a.C., tal como dice Rostovtzeff, «desde el punto de vista social y económico la línea divisoria entre clase alta y baja ya no era la trazada entre griegos, que formarían la alta, y egipcios, en la baja, sino entre ricos y pobres en general, y así había muchos egipcios entre los primeros y muchos griegos entre los segundos»; pero «la antigua división existente entre una clase privilegiada de "griegos" (que comprendía a muchos egipcios helenizados) y una subordinada de nativos seguía existiendo tal cual» (*SEHHW*, II.883). Así es, aunque algunos de los documentos citados por Rostovtzeff podrían interpretarse ahora de manera distinta en algunos

aspectos.[13] En época romana, al ir creciendo las *mētropoleis* hasta convertirse en algo cada vez más parecido a las ciudades griegas, en las que vivían mayormente los terratenientes, las clases propietarias se consideraban a sí mismas griegos y a los campesinos, egipcios. En una carta que se ha conservado en un papiro, fechable en el siglo III de la era cristiana, el que escribe no quiere que sus «hermanos» piensen que es «un bárbaro o un egipcio inhumano [*ananthrōpos*]» (*P. Oxy.*, XIV.1.681.4-7).

Los matrimonios entre gentes de ciudad y campesinos debieron ser bastante raros en todas las zonas del mundo griego. Ocasionalmente, qué duda cabe, alguna muchacha campesina sería lo suficientemente hermosa para atraer a algún señor acomodado, pero por regla general sería más verosímil que se convirtiera en su amante o su concubina antes que en su esposa. Tenemos, sin embargo, una bonita historia, que no me resisto a contar, que nos habla del amor y el matrimonio entre dos jóvenes ricos de la ciudad y dos encantadoras campesinas sicilianas, que fueron conocidas como las Kallipygoi. Nos ha sido transmitida en Ateneo (XII.554cde), procedente de los poemas yámbicos de Cércidas de Megalópolis y de Arquelao de Quersoneso, si bien no podemos saber en modo alguno qué es lo que puedan tener de cierto. Las dos hermosas hijas de un campesino (un *anēr agroikos*) discutían cuál de ellas era la más calipigia, así que salieron al camino e invitaron a un joven que acertó a pasar por allí a que hiciera de árbitro. Después de examinarlas a las dos, dio su preferencia a la mayor de ellas, de la que luego se enamoró inmediatamente. Su hermano pequeño, que le oyó hablar de las muchachas, fue a verlas y se enamoró de la más joven. El anciano padre de los mancebos hizo cuanto pudo para disuadirles y convencerles de que hicieran casamientos más honorables, pero fue en vano, y así llegó a aceptar por nueras a las dos campesinas. Al ascender tanto en la escala social y hacerse notablemente ricas, ambas mujeres construyeron un templo a Afrodita Calipigia —advocación cultural que no sólo era de lo más apropiado para la diosa del amor y la belleza, sino que además hacía alusión con el mayor encanto a las circunstancias que dieron lugar a su fundación (y podríamos pensar que tenemos aquí un caso en el que el paganismo presenta una notable ventaja sobre el cristianismo)—. Los matrimonios de muchachas de noble cuna con campesinos debieron ser también rarísimos. En la *Electra* de Eurípides, el casamiento de la princesa Electra con un pobre rústico, cuyo nombre ni siquiera da la obra —pues es simplemente un *autourgos* (hombre que trabaja su parcela con sus propias manos)—, lo considera el propio hombre como una ofensa grave y deliberada que se hace a la muchacha, y en su parlamento inicial alude con orgullo al hecho de que nunca la llevó a su lecho y de que sigue siendo virgen (llena de tensión y neurótica, como luego descubriremos).[14]

El contraste entre el habitante de la ciudad considerado superior y el campesino sin sofisticación pudo incluso proyectarse a la esfera divina. En una colección de fábulas de Babrio oímos hablar de la creencia en que los dioses un poco simples (*euētheis*) son los que habitan el campo, mientras que las divinidades que habitan en el recinto de la ciudad son infalibles y lo tienen todo bajo control (*Fab. Aesop.*, 2.6-8).

Más adelante, en III.vi mencionaré brevemente la creación, por obra de ricos benefactores, de «fundaciones» en las ciudades griegas y romanas que se ocupa-

ban del reparto de dinero o alimentos en ocasiones especiales, según grados establecidos con arreglo a la posición de los destinatarios en la jerarquía social (cuanto más elevada era la posición social de una persona, más se suponía que debía recibir). Los rústicos, que en el oriente griego no solían ser ciudadanos de sus *poleis*, se beneficiarían en muy raras ocasiones de tales repartos. Dión Crisóstomo puede hacernos ver cómo un campesino de Eubea que aparece en su obra aduce, como prueba de que era ciudadano, que su padre participó una vez en un reparto de dinero que se realizó en su ciudad (VIII.49). La única inscripción que he recogido en la que se menciona a gentes del campo que se benefician de un reparto establecido por un ciudadano de una *polis* griega es una procedente de Prusias del Hipio, en Bitinia, en la que se habla de distribuir tanto entre todos los que se «cuentan como ciudadanos» (*enkekrimenois*), como entre «los que viven en el distrito rural» (*tois tēn agroikian katoikousin/paroikousin*; *IGRR*, III.69.18-20, 24-26).[15]

Para acabar esta sección, nada mejor que citar dos resúmenes hechos por H. M. Jones de sus investigaciones sobre los mil años de dominio helenístico y romano sobre el oriente griego. Uno procede de su primera obra importante, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937, 2.ª ed. 1971), y trata específicamente de Siria, que primero se halló sólo al borde del mundo griego, pero que luego se fue metiendo gradualmente en él a partir de las conquistas de la época de Alejandro, desde 333 a.C.; las conclusiones de Jones, sin embargo, valen igualmente, o casi, para las demás zonas de Asia occidental, norte de África y Europa sudoriental, que sólo se helenizaron en época de Alejandro o incluso después. Resumiendo «los resultados del milenio, durante el cual Siria se vio dominada por las dinastías macedónicas y por Roma», Jones dice:

> Sobre el papel el cambio en el aspecto político en el campo es considerable. En el período persa, sólo hubo ciudades en la costa, al borde del desierto y dos de los pasillos situados entremedias y que atraviesan la barrera de montañas. En el período bizantino la casi totalidad de Siria se vio fraccionada en ciudades-estado; tan sólo en algunas zonas aisladas, especialmente el valle del Jordán y el Hauran, la vida de aldea constituía la regla. En realidad, no obstante, el cambio fue superficial. Se llevó a cabo en parte asignando vastos territorios a las antiguas ciudades de la costa y del borde del desierto, y en parte también mediante la fundación de un pequeño número de nuevas ciudades, a las que también se asignaba un vasto territorio. La vida política de los habitantes del cinturón agrícola no se vio afectada; la unidad siguió siendo la aldea y ellos no participaban en modo alguno en la vida de la ciudad a la que estaban vinculados. Económicamente perdieron con el cambio. Las ciudades nuevas no realizaban ninguna función económica útil, pues las aldeas más grandes proporcionaban los objetos manufacturados que pudieran necesitar los aldeanos, y los intercambios del campo tenían lugar en el mercado de la aldea.[16] El único resultado de la fundación de ciudades fue la creación de una clase rica de terratenientes que gradualmente fue acabando con los campesinos propietarios. Culturalmente, el campo siguió sin verse afectado claramente por el helenismo de las ciudades[17] y los campesinos siguieron hablando sirio hasta la conquista árabe. La única función que desempeñaban las ciudades era la administrativa; su policía vigilaba su territorio y sus recaudadores recogían en él sus impuestos (*CERP*², 293-294).

Y en una nota del libro dice luego Jones:

> La indiferencia de los aldeanos respecto de sus ciudades queda bien patente, creo yo, en las lápidas sepulcrales de los emigrantes sirios a Occidente ...: siempre citan su aldea, pero, si acaso nombran su ciudad, lo hacen como un simple determinante geográfico (*CERP*², 469, n.92).[18]

El otro pasaje procede de la página vi del prefacio al libro *The Greek City from Alexander to Justinian* (1940) del mismo Jones. Resumiendo las conclusiones de la parte V de dicho libro, Jones dice que pone en tela de juicio «la contribución de las ciudades a la civilización antigua» y aduce que

> por muy grandes que fueran sus realizaciones, se basaban en una fundación de clase demasiado endeble para que durara. En el lado económico, la vida de las ciudades suponía una concentración poco saludable de la riqueza en manos de la aristocracia urbana a expensas del proletariado y de los campesinos. Su vida política fue restringiéndose hasta que se vio limitada a una pequeña pandilla de familias acomodadas, que acabaron por perder el interés. La cultura que abrigaban las ciudades, aunque se extendiera por una vasta zona geográfica, se limitaba a las clases altas urbanas.[19]

(iv) La aplicabilidad de Marx al estudio de la historia antigua

La falta de interés por Marx que se difundió entre casi todos los historiadores de la Antigüedad en el mundo de habla inglesa[1] ha sido tan completa, que muchos de los que empiecen a leer este libro se preguntarán qué puede tener que ver Marx con la historia de la Antigüedad clásica. He oído llamar a esta falta de interés «conspiración de silencio», pero eso sería dignificarla con un elemento consciente que de hecho no se da: en realidad no es más que silencio. Todavía no sé de nada en las Islas Británicas que pueda compararse con el simposio aludido en el programa de la American Philological Association de 1973, titulado «Marxism and the Classics», o el número de la revista americana de Clásicas *Arethusa*, vol. 8.1 (primavera de 1975), que lleva el mismo título;[2] el artículo incluido en dicho volumen, que se titula «Karl Marx and the history of Classical antiquity», págs. 7-41, es en realidad una serie de extractos de los primeros esbozos del presente libro. Puede oírse muchas veces la opinión de que todas las ideas válidas acerca de la historia que pueda tener Marx ya se han visto absorbidas por la tradición historiográfica occidental. Pensamos a este respecto en la reciente descripción de Marx, obra de George Lichtheim, «el *caput mortuum* de una construcción intelectual gigantesca, cuya esencia viva se la ha apropiado la conciencia histórica del mundo moderno» (*Marxism*² [1964 y reimpr.], 406). Eso es totalmente incierto, sobre todo en relación a la historiografía moderna del mundo clásico.

Efectivamente, la situación que acabo de describir se debe, sin duda alguna, en parte al desconocimiento general del pensamiento de Marx, y a la falta de interés por él que ha demostrado la inmensa mayoría de los historiadores de la Antigüedad y demás estudiosos de Clásicas en el mundo de habla inglesa. Pero luego insinuaré que dicha ignorancia y falta de interés puede atribuirse en cierta medida a intentos erróneos llevados a cabo en época moderna por parte de los

que se autodenominan marxistas (o al menos pretenden estar influidos por Marx), que intentaban interpretar los puntos clave del pensamiento histórico de Marx no sólo en términos generales, sino también en relación a la Antigüedad clásica. Me gustaría recordar que Engels, en una carta escrita a Conrad Schmidt el 5 de agosto de 1890, más de siete años después de la muerte de Marx, recordaba que éste solía decir a propósito de los marxistas franceses de los últimos años de la década de los setenta del pasado siglo: «Todo lo que sé decir es que no soy marxista» (*MESC*, 496). Yo creo que hubiera tenido la misma sensación ante los *soi-disant* marxistas —no sólo franceses— de los años ochenta de éste. Según dice el poeta alemán Hans Magnus Enzensberger en su breve y conmovedor poema *Karl Heinrich Marx*:

> Te veo traicionado
> por tus discípulos:
> sólo tus enemigos
> siguen siendo lo que eran.

(traducción según la versión inglesa de Michael Hamburger, reimpresa en el volumen de Penguin *Poems of Hans Magnus Enzensberger*, 38-39).

Parece como si muchos marxistas modernos, de los que escriben en cualquier lengua que no sea el inglés, fueran recalcitrantes a las traducciones a dicha lengua. Me siento inclinado a aplicar a la mayoría de estos escritos las curiosas notas con que Graham Hough apostilla dos libros acerca de Roland Barthes en su reseña en el *Times Literary Supplement*. Al dar la razón a la afirmación de Stephen Heath, según la cual la lengua desarrollada por Barthes y su escuela «no tiene un contexto teórico común con ninguno de los que existen en inglés», sigue diciendo:

> traducirlo en cuerpo —es decir, anglizar las palabras, lo cual no es difícil— produce una muralla de opacidad que bloquea desde un principio cualquier curiosidad que pudiera despertar. Adaptarlo, parafrasearlo, cosa que podría también hacerse y que a veces resulta tentador, corre el riesgo de desnaturalizar el original y reducir unas ideas desconcertantes a unos tópicos aceptables (*TLS*, 3.950, 9 de diciembre de 1977, pág. 1.443).

Eso mismo ocurre, en mi opinión, con gran parte de la obra marxista contemporánea, tanto en francés como en italiano, y mucho más aún en alemán o ruso.

Desde que yo soy adulto, cada vez hay más personas con ganas de enterarse del análisis que Marx hace del mundo capitalista en los siglos XIX y XX. Como yo soy un historiador y no un economista, no haré sino mencionar el resurgimiento de un interés serio por la economía de Marx en Gran Bretaña por parte de cierto número de economistas destacados de nuestra generación (tanto si se definen a sí mismos marxistas como si no): Maurice Dobb, Ronald Meek, Joan Robinson, Piero Sraffa y otros.[3] En el prólogo a la primera edición de su *Essay on Marxian Economics* (1942), Joan Robinson señalaba que «hasta hace poco solía tratarse a Marx en los círculos académicos con un silencio desdeñoso, tan sólo roto a veces con alguna nota a pie de página de carácter burlesco». En el primer parágrafo al prólogo de la segunda edición (1966), señala que cuando estaba escribiendo la edición original, un cuarto de siglo antes, la mayor parte de sus «colegas académi-

cos en Inglaterra pensaba que estudiar a Marx era un pasatiempo original ..., y en los Estados Unidos era algo deshonroso». La cosa es hoy día bien distinta. En los últimos años también los sociólogos han empezado a tener más ganas de las que solían de adoptar un análisis marxista de los problemas de la sociedad contemporánea. Tal vez se me permita remitirme a un reciente ejemplo, especialmente notable, a saber, un libro titulado *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, de Stephen Castles y Godula Kosack, publicado en 1973, cuya importancia para el presente estudio se hará visible en II.ii. Con todo, muchos estarían de acuerdo, creo yo, con la opinión de un destacado sociólogo británico, T. B. Bottomore (que dista mucho de ser hostil a Marx), según la cual «mientras la teoría marxiana parece ser enormemente adecuada y útil al análisis de los conflictos sociales y políticos de las sociedades capitalistas durante un determinado período, su utilidad y aplicabilidad a otros resulta mucho menos clara» (*Sociology*[2] [1971], 201). Quienes mantengan semejante punto de vista estarán dispuestos a admitir la valiosa contribución que han hecho ciertos historiadores marxistas que se han ocupado principalmente de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo Eric Hobsbawm, George Rudé y E. P. Thompson; pero tal vez empiecen a sentir que esas premisas se debilitan un poco si se tiene en cuenta la obra de un historiador marxista norteamericano, Eugene Genovese, que ha efectuado un trabajo de impresionante calidad en torno a la esclavitud en el Sur de antes de la guerra; y llegarán al punto de máxima depresión hasta verse galvanizadas, si se toma en consideración a Christopher Hill (anteriormente Master de Balliol), que tanto ha hecho para echar un poco de luz sobre la historia de los siglos XVI y XVII, y a Rodney Hilton, que ha tratado acerca de los campesinos ingleses y las revueltas campesinas del siglo XIV y aún de antes, en varios artículos y en dos recientes libros, *Bond Men Made Free* (1973) y *The English Peasantry in the Later Middle Ages* (1975, publicación de sus Conferencias Ford, de Oxford, 1973). Nos hallamos ya bien lejos del capitalismo decimonónico, pero si aún retrocedemos más, hasta la Edad de Bronce y la Prehistoria en Europa y en Asia occidental, podremos topar con arqueólogos, especialmente el difunto V. Gordon Childe, que reconocen también su deuda con Marx. [Véase sobre este punto, VIII.i.n.33].

También los antropólogos, al menos fuera de Gran Bretaña, han estado dispuestos durante algún tiempo a tomar en serio a Marx como fuente de inspiración en su materia. Antropólogos economistas franceses como Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, Georges Dupré y Pierre-Philippe Rey han trabajado en un grado bastante alto dentro de la tradición marxista, que han desarrollado en varios sentidos.[4] Hasta los estructuralistas han reconocido con frecuencia su deuda con Marx. Hace unos veinte años el propio Claude Lévi-Strauss se refería a sus «intentos de reintegrar en la tradición marxista el conocimiento antropológico adquirido durante los últimos cincuenta años»; y hablaba del «concepto de estructura que he tomado prestado, o al menos así creo, de Marx y Engels entre otros, concepto al que concedo un papel básico» (*SA*, 343-344).[5] También los antropólogos norteamericanos se han vuelto más atentos a Marx en los últimos años: por ejemplo, Marvin Harris, en su obra de carácter general, *The Rise of Anthropological Theory* (1969, y reimpresiones), dedica cierta atención seria a Marx y Engels como antropólogos, incluyendo un capítulo de más de 30 páginas («Dialectical Materialism», págs. 217-249). Y por fin en 1972 apareció lo

que no puedo más que llamar el avance decisivo en la antropología británica. Un antropólogo de primerísima fila, sir Raymond Firth, al pronunciar la primera conferencia de un nuevo curso de la British Academy en honor de Radcliff-Brown, le puso un título bien significativo: no simplemente «The sceptical anthropologist?» (alusión, evidentemente, al libro *The Sceptical Chymist*, de Robert Boyle), sino además «Social anthropology and Marxist views on society».[6] Me gustaría citar parte del último párrafo de su conferencia, porque anima a sus colegas a interesarse por ciertos aspectos particulares de las sociedades humanas, que, a mi juicio, también los historiadores de la Antigüedad clásica deberían estudiar, y que —al igual que los antropólogos a los que se dirige Firth— en su mayoría no estudian. Dice Firth:

> Lo que las teorías de Marx ofrecen a la antropología social es una serie de hipótesis acerca de las relaciones sociales y especialmente de los cambios sociales. Los puntos de vista de Marx —en torno al significado básico de los factores económicos, sobre todo de las relaciones de producción, de su relación con las estructuras de poder, la formación de las clases y la oposición de sus intereses, el carácter socialmente afín de las ideologías, y de la fuerza condicionante que un sistema ejerce sobre sus miembros—, [dichos puntos de vista] encarnan proposiciones que han de asumirse en el corpus de nuestra ciencia para su consideración crítica. Las teorías de Marx deberían ponerse en pie de igualdad, por ejemplo, con las de Durkheim o de Max Weber, pues, efectivamente, son más amenazadoras por cuanto implican un cambio radical.

Esta última frase resulta especialmente significativa (insistiré en la naturaleza «amenazadora» del análisis marxista en II.ii). Y sin embargo, estoy seguro de que Firth no se definiría marxista. Poco antes del párrafo que acabo de citar, expresa la opinión de que «gran parte de la teoría de Marx en su forma literal está pasada de moda». El ejemplo que pone para apoyar su hipótesis no me parece ni bien formulado ni conveniente. Pero lo que por el momento a mí me interesa es hacer un alegato en favor de la aplicabilidad de la metodología histórica general de Marx al estudio de la historia antigua. Si, en efecto, puede aportar una contribución importante a la historia entre los comienzos de la Edad Media y el siglo XX e incluso a la arqueología y la antropología, tenemos, pues, buenas razones para esperar que sea también capaz de echar alguna luz sobre la Antigüedad clásica.

Al margen de un libro sin interés que luego mencionaré (en II.i y en la nota 20 de dicho capítulo), no sé ni de un solo libro en inglés que intente con un poco de consistencia *ya sea* analizar la historia de Grecia —o, en su caso, la de Roma— según los conceptos históricos de Marx, *o* bien presentar dichos conceptos y explicar por qué pueden aplicarse a tal análisis. De hecho hay que realizar ambas tareas al menos por una vez y presentarlas encuadernadas dentro de sus tapas (y eso es lo que ahora intento, si logro acabar con éxito el nuevo arranque en cuya defensa salgo). Como vengo diciendo, la mayoría de los historiadores de la Antigüedad de lengua inglesa ignoran totalmente a Marx. Si lo mencionan, a él o a los escritos históricos marxistas, lo hacen frecuentemente con ignorante desdén. Constituye una excepción la reciente selección, muy bien realizada, de material extraído de las fuentes y presentado en traducción, referido a la historia social y económica de Grecia en los períodos arcaico y clásico, publicada primero en

francés por Michel M. Austin y Pierre Vidal-Naquet con el título *Économies et sociétés en Grèce ancienne* (París, 1972 y 1973), y posteriormente y un poco ampliada en inglés, con el de *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction* (Londres, 1977). La introducción (obra principalmente de Austin) dedica varias páginas (20 ss. de la versión inglesa) a la noción de «lucha de clases». Pues bien, como explicaré luego (en II.iii), estoy en profundo desacuerdo con el modo en que estos eruditos han aplicado el concepto marxista de conflicto de clase al mundo griego; pero por lo menos están operando con categorías que se han asociado universalmente con la tradición marxista en historiografía y que con frecuencia se ven rechazadas en conjunto por los no marxistas, o a las que se les concede un papel limitadísimo.

En lenguas distintas de la inglesa la situación es mucho mejor, si bien tal como indicaba al principio de esta sección, muchas obras marxistas sobre historia antigua publicadas en el continente resultan tan extrañas al lector inglés por su lenguaje intelectual y literario como por el idioma en que están escritas: efectivamente, tienden a dar por supuesta toda una serie de conceptos a los que la mayoría de la gente de habla inglesa no está acostumbrada y por lo tanto se vuelven totalmente ininteligibles para ella.[7] En este contexto se utiliza con frecuencia la palabra «jerga», por más que no siempre sean los que la utilizan personas que tengan derecho a hacerlo por haberse abstenido de utilizar ellos la suya propia.

Llegados a este punto, he de decir dos palabras acerca del propio Marx en cuanto especialista en Clásicas. En el gimnasio y en la universidad, en Tréveris, Bonn y Berlín, recibió la educación clásica completa que solía darse a los jóvenes alemanes de clase media hacia 1830. En las universidades de Bonn y Berlín estudió leyes y filosofía, y de 1839 a 1841, entre otras varias actividades, escribió una tesis doctoral en la que se comparaban las filosofías de Demócrito y Epicuro. Esta obra, terminada entre 1840 y 1841, antes de cumplir los 23 años, no se publicó en su versión completa, ni siquiera en alemán, hasta 1927, cuando apareció en *MEGA*, I.i.1 (en el primer fascículo de la primera parte del volumen I de la *Gesamtausgabe* de Marx-Engels, publicada en Frankfurt y editada por D. Rjazanov), 1-144. No se volvió a publicar en *MEW*, I (el primer volumen de los *Werke* completos de Marx y Engels, actualmente en proceso de publicación en Berlín oriental). Se ha editado recientemente una versión inglesa (que sustituye a otra anterior más floja) en *MECW*, I, el primer volumen de la nueva edición inglesa de las *Collected Works* de Marx-Engels (Moscú/Londres/Nueva York, 1975), 25-107. Cyril Bailey, al reseñar la publicación original en *Classical Quarterly*, 22 (1928), 205-206, quedó fuertemente impresionado por su erudición y originalidad: la encontró «de interés real para el moderno estudioso del epicureísmo» y acababa diciendo que dicho estudioso encontraría en ella «algunas ideas muy ilustrativas». La tesis preveía una obra más amplia (que en realidad nunca se llegó a escribir) en la que Marx planeaba «presentar en detalle el ciclo de las filosofías epicúrea, estoica y escéptica en su relación con la especulación griega en su totalidad» (*MECW*, 1.29). Vale la pena señalar que el prólogo de la tesis acaba citando la desafiante réplica de Prometeo a Hermes en el *Prometeo Encadenado* de Esquilo (versos 966 ss.), que reza: «Estate bien seguro: no cambiaré mi actual desgracia por tu servidumbre», y añadiendo que Prometeo (el Prometeo de Esqui-

lo) constituye «el santo y mártir más eminente del calendario filosófico» (*MECW*, I.31). Durante esta época Marx leyó mucho a los autores clásicos, especialmente a Aristóteles, de quien habló a lo largo de su vida siempre en unos términos de respeto y admiración como no utiliza para ningún otro pensador, excepción hecha, si acaso, de Hegel. Ya en 1839 vemos que define a Aristóteles como «la cima [*Gipfel*] de la filosofía antigua» (*MECW*, I.424); y en el vol. I del *Capital* se refiere a la «brillantez del genio de Aristóteles» llamándolo «pensador gigantesco» y «el mayor pensador de la Antigüedad (60, 82n., 408), como en efecto era. Posteriormente Marx volvería una y otra vez a leer a los clásicos. El 8 de marzo de 1855 vemos que dice en una carta a Engels: «hace un tiempo que he empezado a repasar de nuevo la historia de Roma hasta la época de Augusto» (*MEW*, XXVIII, 439); el 27 de febrero de 1861 escribe otra vez a Engels «como distracción por las noches he estado leyendo lo que cuenta Apiano de las guerras civiles de Roma en el original griego» (*MESC*, 151); y unas semanas más tarde, el 29 de mayo de 1861, le dice a Lassalle que, para quitarse de encima el serio malhumor que le provoca lo que en una mezcla de alemán e inglés define como «mein situación en todos sentidos intranquila», lee a Tucídides, y añade (en alemán) «al menos estos escritores antiguos siguen siendo siempre nuevos» (*MEW*, XXX.605-606).

Esta es una buena ocasión para señalar que normalmente cito con la abreviatura *MESC* una traducción inglesa de 24 cartas de Marx y Engels, publicada en 1956, cuando contiene aquella a la que me estoy refiriendo. No necesito remitirme por lo general a los textos alemanes, pues en ellos se publican las cartas por orden cronológico y las fechas facilitan su localización. Las cartas que se intercambiaron Marx y Engels han sido publicadas en cuatro volúmenes, *MEGA*, II.i-iv, 1.929-1.931; existe otra colección mucho más amplia, que incluye las cartas que escribieron Marx o Engels a otros corresponsales, en *MEW*, XXVII-XXXIX.

Diseminada a lo largo de los escritos de Marx hay una importante cantidad de alusiones a la historia de Grecia y Roma, a su literatura y filosofía. En concreto, hizo un cuidadoso estudio de la historia de la república romana, en parte basándose en las fuentes, y en parte con la ayuda de las obras de Niebuhr, Mommsen, Dureau de la Malle y otros. No he sido capaz de descubrir un estudio sistemático de la historia de Grecia hecho por Marx después de sus días de estudiante, ni de la historia del mundo grecorromano bajo el principado o durante el imperio romano tardío; pero frecuentemente cita a autores griegos (más veces en el original que en traducción) y también latinos en toda clase de contextos: Apiano, Aristóteles, Ateneo, Demócrito, Diodoro, Dionisio de Halicarnaso, Epicuro, Esquilo, Estrabón, Heródoto, Hesíodo, Homero, Isócrates, Jenofonte, Luciano, Píndaro, Plutarco, Sexto Empírico, Sófocles, Tucídides y otros. Pudo incluso aprovechar ese poemilla encantador de Antípatro de Tesalónica que aparece en la Antología Griega (IX, 418), y que es uno de los documentos más antiguos que testimonian la existencia del molino de agua (véase II.i). Después de su disertación de doctorado, Marx no volvió a tener ocasión nunca más de escribir con cierta extensión acerca del mundo antiguo, pero una y otra vez lo veremos hacer alguna penetrante observación que resalta algo de valor. Por ejemplo, en carta a Engels de 25 de septiembre de 1857 hace ciertas observaciones interesantes y perfectamente correctas: por ejemplo, que la primera aparición de un sistema extensivo de

trabajo asalariado en la Antigüedad tiene lugar en el ámbito militar, con el empleo de mercenarios (me pregunto cuántas veces se ha señalado tal cosa), y que entre los romanos el *peculium castrense* fue la primera forma legal en que se reconoció el derecho a la propiedad a otros miembros de la familia distintos del *paterfamilias* (*MESC*, 118-119). En una nota a pie de página de los *Grundrisse* (no en la sección que trata de «las formas precapitalistas de producción»), escrita más o menos en la misma época que la anterior carta, Marx hace ciertas observaciones, muy agudas, acerca del pago en el ejército romano, que se han de adjuntar a la nota de la carta:

> Entre los romanos, el ejército constituía una masa —aunque casi divorciada del pueblo en su totalidad— que había sido entrenada en la disciplina para el trabajo y cuyo excedente de tiempo pertenecía también al estado; el que vendía la totalidad de su trabajo al estado por una paga, cambiaba la totalidad de su capacidad de trabajo por un jornal necesario para mantenerse, lo mismo que hace el obrero con el capitalista. Esto vale para la época en que el ejército romano no era ya una milicia de ciudadanos, sino un ejército mercenario. Se trata también aquí de una libre venta del trabajo por parte del soldado. Pero el estado no lo compra con la finalidad de producir valores. De modo que, aunque parezca que la forma de jornales se da originariamente en los ejércitos, este sistema de pagos es, sin embargo, esencialmente distinto del trabajo a jornal. La semejanza persiste en el hecho de que el estado utiliza al ejército para obtener un aumento de poder y riqueza (*Grundrisse*, trad. ingl., 529 n.; cf. 893).

A Marx le resultaba totalmente natural ilustrar sus afirmaciones con algún símil clásico, como cuando escribe que los pueblos comerciantes de la Antigüedad estaban «igual que los dioses de Epicuro, en los espacios situados entre los mundos» (*Grundrisse*, trad. ingl., 858; cf. *Cap*. III, 330, 598) o cuando habla en tono humorístico de Andrew Ure, autor de *The Philosophy of Manufactures*, llamándolo «ese Píndaro de los fabricantes» (*Cap*., III, 386, nota 75). He oído que se citaba en contra de Marx que a Espartaco (el caudillo de la gran revuelta de esclavos que se produjo en Italia de 73 a 71 a.C.) lo llamó «el más expléndido camarada de toda la historia antigua. Gran general (no un Garibaldi), carácter noble, auténtico representante del proletariado antiguo». Permítaseme señalar a este respecto que tal afirmación no se hacía en una obra dirigida a su publicación, sino en carta privada a Engels, de 27 de febrero de 1861, en la que, de paso, llamaba a Pompeyo «reiner Scheisskerl» (*MEW*, XXX.159-160 = *MESC*, 151-152).

Un libro reciente del catedrático de alemán de la Universidad de Oxford, S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (1976), ha demostrado con todo detalle cuán vastas eran las lecturas de Marx, no sólo en alemán, francés, inglés, latín y griego, sino también en italiano, español y ruso.

Tendremos ocasión de hablar del desarrollo intelectual de Marx en los años cuarenta del pasado siglo en II.iii.

Debo añadir que también Engels había leído mucho y había recibido una educación clásica. Se ha conservado un informe de la época en que dejó el gimnasio, que testimonia sus conocimientos de latín y griego, como demuestra el poema que escribió en griego a la edad de dieciséis años.[8]

Sin embargo, no pretendo ahora tanto contemplar a Marx como estudioso de una determinada época, cuanto más bien como sociólogo de la historia: como alguien que pretendía hacer un análisis de la estructura de la sociedad humana, en sus estadios sucesivos, que pudiera echar alguna luz sobre cada uno de esos estadios, tanto sobre el mundo griego como sobre los siglos XIX y XX.

Permítaseme en primer lugar señalar y rechazar dos o tres conceptos erróneos que suelen correr por ahí. Resulta fácil desacreditar el análisis de la sociedad que hace Marx presentándolo en la forma distorsionada en que con tanta frecuencia lo presentan tanto los que equivocadamente se suponen que lo emplean como los que por principio le son hostiles. Especialmente se acostumbra a decir que el pensamiento de Marx implica «materialismo» y «determinismo económico». Sin embargo, el método histórico empleado por Marx no recibió nunca de él un nombre, sino que a partir de Engels se le ha conocido normalmente con el de «materialismo histórico» (al parecer fue Plekhanov el que inventó el término «materialismo dialéctico»). Efectivamente es «materialista», en el sentido técnico que supone lo contrario, metodológicamente hablando, del «idealismo» de Hegel (todos conocemos la famosa observación de Marx según la cual la dialéctica de Hegel se hallaba boca abajo apoyada en la cabeza y «debería ponerse de nuevo boca arriba, si se desea descubrir el meollo racional que guarda la concha mística» (*Cap.*, I, 20, del epílogo a la segunda edición alemana de 1873). Pero «materialismo» no debe excluir, ni de hecho excluye en modo alguno, la comprensión del papel que desempeñan las ideas, que (como muy bien sabía Marx) pueden en muchas ocasiones hacerse autónomas y adquirir vida propia, y reaccionar vigorosamente en la sociedad que las ha producido (buen ejemplo de ello habría sido el papel desempeñado por el propio marxismo en el siglo XX). En cuanto al llamado «determinismo económico» de Marx, es una etiqueta que se ha de rechazar absolutamente. Podemos empezar por negar su supuesta exageración del aspecto económico del proceso histórico, que ha llevado incluso a aplicar a su metodología de la historia (de modo bastante absurdo) los adjetivos «reduccionista» y «monista». De hecho, el proceso dialéctico que contemplaba Marx concedía a otros factores —ya fueran sociales, políticos, jurídicos, filosóficos o religiosos— un peso casi tan grande como el que les pudieran conceder tantos otros historiadores no marxistas. El supuesto «economismo» de Marx no es sino creer que, al margen de todos los elementos que actúan en el proceso histórico, «las relaciones de producción» (como las llamaba Marx), esto es, *las relaciones sociales que entablan los hombres a lo largo del proceso productivo*, constituyen los factores más importantes de la vida humana, y tienden a largo plazo a determinar a los demás, si bien dichos factores, aunque sean puramente ideológicos, pueden, a su vez, naturalmente, ejercer en ocasiones una poderosa influencia en todas las relaciones sociales. En cinco de las cartas que escribió Engels entre 1890 y 1894, aun admitiendo que tanto a él como a Marx se les podía acusar en parte de un innegable énfasis excesivo en el aspecto económico de la historia, resalta que nunca pretendieron minimizar el papel interdependiente de los factores políticos, religiosos y demás elementos ideológicos, si bien consideraban fundamentales los económicos (se trata de las cartas del 5 de agosto, 21 de septiembre y 27 de octubre de 1890, 14 de julio de 1893 y 25 de enero de 1894).[9] En un *obiter dictum* que aparece en una de sus primeras obras, la *Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de*

Hegel, declaraba Marx que, aunque la fuerza material sólo podía ser vencida por la fuerza material, «la teoría, sin embargo, se convierte en fuerza material en cuanto cala en las masas» (*MECW*, III.182). Y Mao Tse-Tung, en un famoso ensayo «Sobre la contradicción» (de agosto de 1937), insistía en que, en determinadas condiciones, la teoría y la «superestructura» ideológica de una sociedad (especialmente la teoría revolucionaria) pueden «manifestarse desempeñando el papel principal y decisivo».[10]

Cierto es que el propio Marx escribe a veces como si los hombres estuvieran gobernados por unas necesidades históricas situadas fuera de su control, como, por ejemplo, cuando habla (en el prefacio a la edición original alemana de *Das Kapital*) de «las leyes naturales de la producción capitalista» definiéndolas «tendencias que se autoafirman actuando con férrea obligatoriedad» (*MEW*, XXIII.12. He alterado la traducción inglesa de *Cap.*, I.8, que puede inducir a error). Tales expresiones son raras: derivan probablemente de una concepción de los acontecimientos históricos en la que se toma momentáneamente como *certeza* un alto grado de *probabilidad*. De hecho, no hay en absoluto nada de «determinista» en sentido propio en la visión de la historia de Marx; y en particular, *ni un solo individuo* puede ver «determinado» su papel por su posición de clase, aunque con frecuencia se puedan hacer *predicciones* muy verosímiles (de carácter estadístico) acerca del comportamiento del *colectivo* de miembros de una determinada clase. Demos sólo dos ejemplos: si se tienen unos ingresos de más de 20.000 libras anuales, las probabilidades estadísticas que se tienen de ocupar posiciones de derechas y de votar conservador en Gran Bretaña, son, efectivamente, muy grandes; o, si no se pertenece a la clase social más baja, se tendrán mayores ventajas para alcanzar la santidad individual en la Iglesia católica romana (un análisis sociológico realizado alrededor de 1950 demostraba que de los 2.489 santos conocidos en la Iglesia católica romana, sólo el 5 por 100 provenía de las clases bajas, que habrían significado, por su parte, más del 80 por 100 de la población de Occidente,[11] y, a mi entender, las recientes canonizaciones no se han apartado de este modelo).

Me parece que podemos echar alguna luz sobre la cuestión que hemos examinado en último lugar, es decir, el «determinismo» del que se acusa con frecuencia a Marx, comparando a nuestro autor con el más grande historiador de la Antigüedad, Tucídides (probablemente, el escritor, con la sola excepción de Marx, que más me ha permitido progresar en mi comprensión de la historia). Tucídides se refiere con frecuencia a lo que él llama la «naturaleza humana», término con el que, en realidad, quiere decir los *modelos de comportamiento* que, a su juicio, se podrían identificar en la conducta humana, en parte en el comportamiento de los individuos, pero de manera mucho más destacada en el de los grupos humanos: es decir, en los hombres cuando actúan como *estados* organizados, cuyo comportamiento puede predecirse, naturalmente, con mucha mayor verosimilitud que el de la mayoría de los individuos (todo ello lo he discutido en mis *OPW*, 6, 12 y n. 20, 14-16, 29-33, 62, cf. 297). Tucídides pensaba (estoy seguro de ello) que, cuanto mejor se *comprendieran* dichos modelos de comportamiento, con tanta más eficacia se podría *predecir* cómo se comportarían los hombres en un futuro inmediato, si bien nunca con una seguridad completa, pues siempre (y sobre todo en la guerra) ha de darse una posibilidad a lo imprevisible, lo incalculable y a la simple

«suerte» (véanse mis *OPW*, 25 y n. 52, 30-31 y n. 57). Tucídides era cualquier cosa menos determinista, aunque muchas veces dice que el hombre se ve «obligado» a actuar de una manera determinada cuando nos lo presenta en el trance de elegir la alternativa menos desagradable de todas aquellas por las que nunca se hubiera decidido de haber tenido una opción totalmente libre (véanse mis *OPW*, 60-62). Este rasgo común de las situaciones humanas difíciles, creo yo, es precisamente lo que tenía Marx en la cabeza cuando afirmaba en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* que los «hombres hacen su propia historia, pero no a su gusto; no la hacen en las circunstancias que ellos han elegido, sino en aquellas con las que directamente se han encontrado, las que les ha dado y transmitido el pasado» (*MECW*, XI.103).

Sea cual sea la situación en la que se haga un juicio, existen factores que no se pueden cambiar y otros que sólo se pueden modificar en parte, y cuanto mejor se entienda la situación, tanto menos forzado y coartado resultará el juicio. En tal sentido, «la libertad es la comprensión de la necesidad». Al permitir a sus lectores reconocer y comprender algunos rasgos básicos recurrentes del comportamiento de los grupos humanos en el campo político e internacional, Tucídides creía —seguramente con razón— que su historia sería «útil» para siempre a toda la humanidad (I.22.4). De modo parecido, lo que Marx deseaba hacer era identificar los rasgos internos, estructurales, de cada sociedad humana en particular (sobre todo de la capitalista, pero no sólo de ella), y revelar sus «leyes motrices». Si su análisis es acertado en gran medida, como a mi juicio lo es, al desvelar la Necesidad subyacente aumenta la humana Libertad de operar dentro de sus limitaciones, y se ha facilitado en gran medida lo que Engels llamó «la ascensión del hombre del reino de la Necesidad al de la Libertad» (*MESW*, 426).

En el tercer volumen del *Capital* hay un punto en el que, de pronto, y de modo bastante inesperado, estalla Marx en uno de esos pasajes emocionales «lleno de esperanza y esplendor» —según una adecuada frase de Hobsbawm (*KMPCEF*, 15)— que miran más allá de la dura realidad del presente hacia un futuro en el que la humanidad se ve libre de la obligación que aniquila su alma y la fuerza mayoritariamente a gastar casi todo su tiempo en producir las necesidades materiales de la vida. Dicho pasaje, uno de los muchos del *Capital* que revelan la humanidad esencial que define los puntos de vista de Marx, debería parecer bastante menos visionario y utópico, en una época de creciente automatización como la nuestra, de lo que les hubiera parecido a los primeros que lo leyeron en los años noventa del pasado siglo. Se encuentra en la VII parte del *Capital* III (pág. 820), en un capítulo (el xlviii) titulado «La fórmula de la trinidad», del que extraeré otras citas en otro momento (el texto original puede verse en *MEW*, XXV.828).

> El reino de la libertad empieza realmente sólo cuando el trabajo, que se halla determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas, acaba; de modo que, en puridad, se encuentra más allá de la esfera de la producción material concreta. Lo mismo que el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus deseos, para mantener y reproducir la vida, igualmente el hombre civilizado tiene que hacerlo, y ello en todas las formaciones sociales y en todos los modos de producción posibles. A medida que él se desarrolla, este reino de necesidad física crece como resultado de sus deseos; pero, al mismo tiempo, las fuerzas de producción que

satisfacen estos deseos crecen también. En este terreno, la libertad no puede consistir más que en el hombre socializado, la asociación de los productores que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza, sometiéndola a su control comunitario, en vez de verse ellos gobernados por éste lo mismo que por las fuerzas ciegas de la naturaleza; y lo harán con el menor gasto de energía posible y en condiciones sumamente favorables su naturaleza humana, y además dignas de ella. Pero no por ello deja de ser todavía el reino de la necesidad. Más allá de éste empieza el desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, el auténtico reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer sobre la base de ese reino de necesidad. La reducción de la jornada laboral es su requisito básico (CF. Marx/Engels, *MECW*, V.431-432, de la *Ideología alemana*, citada más adelante, en II.i).

Marx y Engels no se contaban, desde luego, entre los que hablan sólo de cualquier manera (como podría hacerlo alguno de nosotros), sino que realmente pensaban con seriedad en la Historia (con «H» mayúscula) como una especie de libertad independiente. En un pasaje espléndido de su primera obra conjunta con Marx, *La sagrada familia* (1845), Engels podía decir:

La *Historia* no hace *nada*, «*no* posee ninguna inmensa riqueza», «*no* libra batalla alguna». Es *el hombre*, el hombre real, vivo, quien hace todo, quien posee y quien lucha; la «historia» no es como si fuera una persona aparte, que utiliza al hombre como un medio de llevar a cabo *sus propios* fines; la historia no es *más que* la actividad del hombre llevando a término sus objetivos (*MECW*, IV.93 = *MEGA*, I.iii.265).

Excepto en la medida en que los conceptos de clase y lucha de clases tienen que ver con este libro, no es mi intención emprender en él una discusión global de la metodología general de la historia de Marx,[12] que, naturalmente, implica mucho más que un análisis de clase, aunque, a mi entender, ése es un punto clave y su rechazo supone desechar la mayor parte del sistema de ideas de Marx. Tampoco es mi intención hablar en absoluto de controversias como las que tratan de «base y superestructura»,[13] o los llamados «modos de producción» a los que se remite Marx, especialmente en *La ideología alemana* (*MECW*, V.32-35), en *Trabajo asalariado y capital* (*MECW*, IX.212), en la sección sobre las formaciones económicas precapitalistas de los *Grundrisse* (trad. ingl., 471-514, esp. 495),[14] y en el *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política* (*MESW*, 182). Tengo derecho, sobre todo, a rechazar toda discusión acerca de la oportunidad (o no) de admitir un modo de producción «asiático» (u «oriental»), cuestión que, en mi opinión, mejor es que se olvide.[15] Al hablar (por ejemplo) de diversas partes de Asia antes de que fueran ocupadas por los griegos (o los macedonios), creo que lo mejor es emplear expresiones tales como «modos de producción preclásicos», en sentido estrictamente cronológico.

No es mi intención defender en este libro los análisis que hace Marx de la sociedad capitalista ni la profecía que hace de su próximo fin (aunque en general acepto ambas cosas); pero he oído repetir tantas veces que no tenía en cuenta el crecimiento de una clase media de ejecutivos y «de cuello blanco»,[16] que acabaré esta sección final de mi introducción remitiéndome a dos pasajes de sus *Teorías de la plusvalía*, que refutan esta crítica, y que en absoluto dejan de tener que ver con el tema principal de este libro, pues valen para ilustrar un rasgo del mundo

moderno con el que no hubo paralelo real en la Antigüedad. Criticando a Malthus dice Marx que «su esperanza más alta, que él mismo define más o menos utópica, estriba en que la masa de la clase media crezca y en que el proletariado (los que trabajan) vayan siendo una proporción en constante disminución (aunque crezca en términos absolutos) del total de la población»; y añade: «Tal es, efectivamente, el curso que ha tomado la sociedad burguesa» (*TSV*, III.63).

Y criticando a Ricardo, Marx se queja de que «lo que olvida subrayar es el constante crecimiento de la clase media, de los que están entre el obrero, por un lado, y el capitalista y el terrateniente, por otro. Las clases medias ... son un lastre que supone una carga para la base trabajadora y aumentan la seguridad social y el poder de los Diez mil de arriba» (*TSV*, II.573 = *MEW*, XXVI.ii.576).

Dichos pasajes tal vez nos recuerden el hecho de que en el mundo griego y romano no existió propiamente ningún paralelo de nuestra clase «de cuello blanco», asalariada, patronal (luego veremos por qué en III.vi), excepto durante el principado romano y el imperio tardío, cuando se produjeron tres importantes evoluciones. En primer lugar, se estableció un *ejército permanente* propiamente dicho a comienzos del principado, con unos beneficios regulares (por primera vez) al licenciarse, así como con una paga fija, y fundado por el estado. Los que llegaban a lo que podríamos llamar «oficiales regulares», sobre todo los centuriones veteranos, podían llegar a convertirse en hombres de rango y con privilegios. En segundo lugar, fue creciendo gradualmente un *funcionariado imperial*, formado, en parte, por los propios esclavos y libertos del emperador, y en parte también por hombres libres que servían a todos los niveles por un sueldo (y por las bonificaciones considerables que ello comportaba): este funcionariado civil podía llegar en ocasiones a alcanzar dimensiones de importancia, aunque muchos de sus miembros fueran técnicamente soldados retirados. El tercer grupo de funcionarios estaba formado por el *clero cristiano*, cuyo mantenimiento se realizaba en parte a expensas del estado y en parte mediante dotaciones y contribuciones de los fieles. Tendré ocasión de hablar más por extenso de estos tres grupos más adelante (VI.v-vi y especialmente VIII.iv). Exactamente lo mismo que las clases medias a las que se refiere Marx, constituyeron «un lastre que supondría una gran carga para la base trabajadora», y, como fieles bastiones del orden establecido, también ellos (excepto en la medida en que se veían arrastrados como secciones del ejército a las guerras civiles que se produjeran en apoyo de emperadores rivales) «aumentaban la seguridad social y el poder de los Diez mil de arriba».

Para concluir esta sección, me gustaría subrayar que no pretendo realizar *la* «interpretación marxista de la historia de Grecia»: se trata simplemente de *una* aspirante a interpretación marxista. Después de haber leído por extenso la mayor parte de la obra publicada de Marx (una gran proporción de ella en traducciones inglesas, debo admitirlo), yo mismo creo que no hay nada en el presente libro que el propio Marx (después de alguna discusión, tal vez) no hubiera aceptado de buena gana. Pero habrá naturalmente otros marxistas que no estén de acuerdo en varios puntos con mi postura teórica básica o con las interpretaciones de determinados acontecimientos, instituciones e ideas, que presento; y espero que cualquier error o fragilidad que pueda hallarse en el libro no se achaquen directamente al enfoque que he adoptado, a menos que se pueda demostrar.

II. CLASE, EXPLOTACIÓN Y LUCHA DE CLASES

(i) NATURALEZA DE LA SOCIEDAD DE CLASES

«Durante mucho tiempo el concepto de clase no se ha quedado sólo en un concepto inocuo. Sobre todo cuando se aplica a los seres humanos y a su condición social, invariablemente ha desarrollado un carácter especialmente explosivo.» Tales son las dos primeras frases del libro *Class and Class Conflict in Industrial Society*, de Ralf Dahrendorf, destacado sociólogo alemán que fue nombrado en 1974 director de la London School of Economics and Political Science. Y a continuación Dahrendorf pasa a citar, dándoles su visto bueno, las afirmaciones de dos prominentes sociólogos norteamericanos, Lipset y Bendix, según los cuales «las discusiones de las distintas teorías de clase suelen ser las más de las veces sucedáneos académicos de un conflicto real en torno a orientaciones políticas». Totalmente de acuerdo. Me parece bastante poco posible que hoy día alguien pueda discutir problemas de clase, y sobre todo de *lucha* de clases (o *conflictos* de clase) en cualquier sociedad moderna o antigua, de una manera que se pudiera llamar «imparcial» o «no predeterminada». No pretendo arrogarme tal «imparcialidad» o «falta de predeterminación», ni siquiera *Wertfreiheit* o ausencia de juicios de valor. Los criterios que se ponen en juego son, en realidad, bastante más subjetivos de lo que normalmente se admite: en este terreno, la «imparcialidad» de uno es la «predeterminación» del otro, resultando muchas veces imposible encontrar una prueba objetiva que solucione su desacuerdo. Con todo, tal como lo expresa Eugene Genovese, «el carácter inevitable de las predisposiciones ideológicas no nos libra de la responsabilidad de luchar con todas nuestras fuerzas en favor de la máxima objetividad» (*RB*, 4). Los criterios que espero que se apliquen a este libro son dos: en primer lugar, su *objetividad* y *veracidad* respecto a los acontecimientos y procesos históricos; y en segundo, lo *provechoso* de los análisis que conlleva. Me gustaría sustituir la expresión «acontecimientos y procesos históricos» por «los hechos históricos» simplemente. No siento pudor en utilizar una expresión tan impopular, lo mismo que hizo Arthur Darby Nock cuando escribía: «Un hecho es algo santo, y nunca debería colocarse su vida en el altar de una generalización» (*ERAW*, I.333). Tampoco pienso prescindir de lo que viene llamándose —en ocasiones con cierto tono de burla por parte de los historiadores sociales y de la economía— una «historia narrativa». Por citar un reciente párrafo escrito en defensa de la «historia narrativa» por el actual catedrático Camden de historia antigua de Oxford:

No puedo comprender cómo vamos a determinar el modo en que actuaron las instituciones, o qué efectos tuvieron en la conducta humana creencias y estructuras sociales, si no estudiamos su actividad en situaciones concretas ... El instinto de mayor fundamento que nos lleva a buscar el conocimiento histórico es seguramente el deseo de descubrir *qué* es lo que realmente ocurrió en el pasado y sobre todo a desentrañar todo lo que podamos acerca de los acontecimientos que tuvieron un efecto más amplio en la suerte de la humanidad; podemos, naturalmente, continuar preguntándonos *por qué* se produjeron (P. A. Brunt, «What is Ancient History about?», en *Didaskalos*, [1976], 236-249, exactamente 244).

¿Podemos identificar, efectivamente, en la sociedad griega unas clases como las que voy a definir? ¿Reconocieron los propios griegos su existencia? Y, en fin, ¿es provechoso llevar a cabo una investigación sobre estas líneas? ¿Nuestra comprensión del proceso histórico y el de nuestra propia sociedad se ve iluminado y fortalecido pensando en términos de clases y de «lucha de clases» en el mundo griego? Cuando veo que Lévi-Strauss dice: «no soy un sociólogo y mi interés por nuestra propia sociedad es sólo secundario» (*SA*, 338), me gustaría replicar: «soy un historiador que intenta ser también sociólogo, y mi interés por nuestra propia sociedad es prioritario».

No voy a pretender afirmar que la clase es una entidad que existe objetivamente por sí misma, como una «forma» platónica, cuya naturaleza simplemente tenemos que descubrir. Esta palabra la han utilizado los historiadores y sociólogos en todo tipo de sentidos diversos;[1] pero creo que la manera en que Marx decidió utilizarla es la más fructiífera, para nuestra sociedad y para todas las anteriores que hayan pasado del nivel primitivo, incluyendo la griega y la romana. Sin embargo, Marx, desgraciadamente, nunca dio una definición del término «clase», y es cierto que lo utiliza de maneras bastante distintas en las diversas ocasiones, sobre todo cuando habla de circunstancias históricas concretas, en las que la naturaleza de las clases que específicamente se ven implicadas podrían diferir considerablemente unas de otras.[2] Incluso cuando, ya al final del tercer volumen incompleto del *Capital*, págs. 885-886 (cf. 618),[3] iba a responder a la pregunta que él mismo se formula, y que reza «¿qué es lo que constituye una clase?», sólo tuvo tiempo de decir que la respuesta a esta pregunta «sale naturalmente de la respuesta a esta otra: ¿qué hace que los asalariados, los capitalistas y los terratenientes constituyan las tres grandes clases sociales?», pues, en efecto, en el período sobre el que escribía y en el cual lo hacía, ésas eran las más importantes. No vivió para escribir la respuesta ni siquiera a la primera de las preguntas, que hubiera comportado una definición de las clases de la sociedad capitalista del siglo XIX, y no la de la clase en general; y tampoco podemos decir si hubiera seguido hasta dar una definición general explícita de lo que es una clase. Pero después de haber recogido veintenas, si no centenares, de pasajes en los que Marx trabaja con el concepto de clase (a veces sin utilizar realmente esa palabra), pocas dudas me quedan de la forma esencial que adoptaba en su mente (ahora sólo puedo dar un esbozo preliminar: intentaré aportar una descripción más exacta en la sección II del presente capítulo y también después).

Como concepto general (algo distinto es una clase en particular), una clase es esencialmente una relación; y en el sentido que Marx le da, una clase ha de entenderse en estrecha conexión con el concepto, fundamental en él, de «relacio-

nes de producción», es decir: las relaciones sociales que entablan los hombres en el proceso de producción, que hallan expresión jurídica, en un grado considerable, como relaciones de propiedad o como relaciones de trabajo. Cuando las condiciones de producción, sean las que sean en un determinado momento, son controladas por un grupo en concreto (cuando, como ocurre en la mayoría de los momentos,[4] hay una propiedad privada en los medios de producción), tenemos una «sociedad de clases», definiéndose las clases según su relación con los medios y el trabajo de producción y las que mantienen entre sí. Algunos de los «medios de producción» más importantes del mundo moderno —no sólo las fábricas, sino también los bancos y los centros de finanzas, así como el ferrocarril y las compañías aéreas— se hallaban naturalmente ausentes del mundo clásico antiguo, de modo que, en gran medida, lo estaba también el trabajo asalariado, que constituye un elemento esencial, de hecho el elemento esencial, en las relaciones de producción características de una economía capitalista (como veremos después en III.vi, el trabajo asalariado libre desempeñó un papel infinitamente menos importante en el mundo griego y romano del que tiene hoy día). En el mundo griego antiguo el principal medio de producción era la tierra, y la principal forma en la que se explotaba directamente el trabajo era el que realizaban los no libres, sobre todo los esclavos-mercancía; pero la servidumbre por deudas se encontraba mucho más extendida de lo que muchos historiadores han visto, y en el imperio romano el trabajo agrícola se vio explotado cada vez más en formas de arriendo (que en un principio implicaban sólo a hombres libres), que se convirtieron a finales del siglo III en servidumbre legal (luego daré definiciones precisas de esclavitud, servidumbre y servidumbre por deudas, en III.iv). Por lo tanto, en la Antigüedad podría decirse que la riqueza consistía sobre todo en la posesión de tierra y en el control del trabajo no libre; y que fueron sobre todo estas posesiones las que permitieron a la clase propietaria explotar al resto de la población: esto es, sacar un excedente de su trabajo y apropiárselo.

Llegados a este punto, tengo que presentar un asunto importante y difícil, que requiere un tratamiento cuidadoso, y que puede inducir a una seria confusión, por lo que me ocuparé más adelante de él con toda propiedad en el capítulo IV. Me refiero al hecho de que una gran parte de la producción fue realizada siempre, durante la Antigüedad hasta el imperio romano tardío (y en cierta medida también después), por pequeños productores libres, sobre todo por campesinos, aunque también por artesanos y comerciantes. En la medida en que este gran número de individuos no explotaba el trabajo de otros (fuera del marco de su propia familia) en grado apreciable ni tampoco ellos se veían explotados en demasía, aunque su vida no sobrepasara apenas el nivel de la mera subsistencia, pues el excedente de su producción casi no pasaba de lo que ellos mismos pudieran consumir, formaban una especie de clase intermedia, entre los explotadores y los explotados. No obstante, en la práctica es muy probable que fueran explotados. Como explicaré en el capítulo IV, esta explotación no sólo pudo ser directa e individual (por ejemplo, a manos de los terratenientes o los prestamistas), sino también indirecta y colectiva, realizada a través de contribuciones, levas militares o prestaciones forzosas exigidas por el estado o las municipalidades.

Es muy difícil afirmar con precisión cuál era la condición de estos pequeños productores libres. La inmensa mayoría de ellos era lo que llamaré campesinos

(véase mi definición de ellos en IV.ii), término que cubre una amplia variedad de condiciones, pero que, sin embargo, puede que nos convenga utilizar, sobre todo cuando tenemos alguna duda sobre la situación exacta de la gente a la que nos referimos. En el capítulo IV intentaré mostrar la gran variedad de instituciones que implicaban, y cómo la suerte de algunos grupos de ellos podía fluctuar bastante según su posición no sólo política y jurídica, sino también económica.

Para el análisis, o al menos la descripción de la sociedad griega, se han propuesto, naturalmente, también otras categorías distintas de la de clase, en el sentido en que yo uso tal concepto. En la sección v del presente capítulo examinaré algunas de ellas.

Los historiadores que normalmente se ocupan de una sola sociedad raramente se preocupan de hacer reflexiones de ningún tipo en torno a las categorías que eligen: pocas veces son conscientes del problema al respecto; con frecuencia ni se les ocurre que pueda haber necesidad de ir más allá de los conceptos empleados por los miembros de la sociedad que están estudiando. Efectivamente, un historiador en ejercicio perteneciente a la tradición empírica británica —y norteamericana— podría muy bien decirnos (como hace el autor de un importante libro recientemente aparecido acerca del emperador romano: véase el comienzo de la sección v del presente capítulo):

> ¿Por qué tenemos que perder el tiempo con todo ese material teórico acerca de la estructura de clases, las relaciones sociales y el método histórico? ¿Por qué no podemos simplemente seguir haciendo historia a la buena manera de antaño, sin aburrir con los conceptos y categorías que empleamos? Ello podría incluso complicarnos en la filosofía de la historia, algo que preferimos más bien abandonar con desdén en manos de filósofos y sociólogos, como simple ideología.

La refutación a estas afirmaciones, naturalmente, consiste en decir que es un serio error suponer que la falta de conciencia ideológica, o incluso la total falta de interés por la ideología, es lo mismo que la ausencia de ella. En realidad todos nosotros tenemos un enfoque ideológico de la historia, que es resultado de una determinada metodología histórica y de una serie de conceptos generales, tanto conscientes como inconscientes. Negarse —como hacen muchos— a definir los conceptos básicos que empleamos o tan siquiera a pensar en ellos, desemboca simplemente en asumir sin el más mínimo examen la ideología predominante en la que podamos haber sido educados, y en hacer un tipo de selección de pruebas exactamente igual que el que hicieran nuestros predecesores y por las mismas razones.

No obstante, el enfoque tradicional del historiador tiene muchas virtudes, y su esencia —es decir, la insistencia en reconocer la *especificidad* de la situación histórica en un período (o incluso un área) determinado— no tiene por qué abandonarse, ni tan siquiera ponerse en peligro, siempre y cuando vaya combinada con un enfoque sociológico. Efectivamente, quien no sea capaz (por falta de inteligencia o carencia de tiempo o energías) de realizar el gran esfuerzo que supone combinar ambos enfoques, hará bien en preferir el estrictamente histórico, pues incluso una obra mediocre, cuando la realiza un historiador que recopila

puramente hechos, al menos puede ser de utilidad, siempre y cuando tales hechos se presenten de modo cuidadoso y como es debido, para otros que sí sean capaces de un grado mayor de síntesis; en cambio, el presunto sociólogo, si no tiene un conocimiento suficiente de los documentos históricos específicos de un determinado período de la historia, difícilmente tendrá ocasión de decir algo útil al respecto para nadie.

El estudio de la historia antigua en Gran Bretaña se ha caracterizado durante largo tiempo por una actitud consistente en la investigación empírica detallada, que en sí misma es digna de la mayor admiración. En una nueva y reciente valoración de la gran *Social and Economic History of the Roman Empire*, de Rostovtzeff, Glen Bowersock, de la Universidad de Harvard (que también estuvo en la Oxford Greats School y fue alumno de sir Ronald Syme), contó cómo todo el mundo levantó las cejas en Oxford cuando Rostovtzeff, que se había exiliado allí procedente de su Rusia natal en 1918, «anunció que iba a dar clase nada menos que de "la historia social y económica del helenismo oriental y occidental, de la república y el imperio romano"». Y añade: junto con la envergadura nada modesta del tema de Rostovtzeff, se produjo, y ello fuera acaso inevitable, una momentánea obnubilación del pensamiento»; y recoge la nota del propio Rostovtzeff en el prefacio de su libro, que dice: «evidentemente la mentalidad inglesa, a diferencia a este respecto de la eslava, siente profundo desagrado por la falta de precisión en el pensamiento o la expresión».[5] Pues bien, ahora topamos con un problema con el que se enfrenta cualquier historiador, a saber, cómo conciliar una atención plena y escrupulosa ante cualquier tipo de testimonio sobre el tema de su elección y el estudio de la bibliografía moderna que lo trate con la posesión de una metodología general de la historia y una teoría sociológica capaz de permitirle sacar el máximo partido a sus investigaciones. Pocos de nosotros —si es que se da algún caso— logran establecer exactamente el equilibrio entre estos dos desiderata tan distintos. Se ha dicho que el sociólogo logra saber «cada vez menos de cada vez más cosas», y el historiador, en cambio, «cada vez más de cada vez menos cosas». La mayoría de nosotros solemos también caer decididamente en una u otra de estas categorías. Somos como el hombre verdaderamente piadoso de Plutarco, que tenía que sortear un difícil camino entre el precipicio del ateísmo y el pantano de la superstición (*Mor.*, 378a), o el cristiano de Bunyan en el Valle de la Sombra de la Muerte, que atraviesa un estrecho paso entre «una Zanja muy profunda» a la derecha «... a la que el ciego ha conducido siempre a otros ciegos, para en ella morir ambos miserablemente», y a la izquierda, «unas peligrosísimas Arenas movedizas, en las que no puede hallar suelo firme que lo sustente el pie del hombre bueno que en ellas caiga».

Al tratar la historia del mundo griego antiguo, me siento mucho más a gusto si puedo utilizar con legitimidad unas categorías de análisis social que no sólo son *precisas*, por cuanto puedo definirlas, sino además *generales*, por cuanto pueden ser aplicadas al análisis de otras sociedades humanas. En el sentido que yo le doy, la categoría de clase tiene esas características. Me doy cuenta, no obstante, de que sentir la necesidad de *empezar*, al menos, por las categorías e incluso la terminología habitual en la sociedad que se esté estudiando, constituye un sano instinto por parte de los historiadores de la tradición empírica —naturalmente con tal de que no queden prisioneros de ellas. En nuestro caso, el hecho de que los griegos

no «tuvieran una palabra» para designar aquello de lo que queremos hablar, puede ser una advertencia saludable para nosotros de que el fenómeno que estamos buscando tal vez no existió en época de los griegos, o, en cualquier caso, no en la misma forma que hoy día. De ese modo me propongo *empezar* en la sección iv de este capítulo por las categorías que emplearon los propios griegos en la época en que mayor conciencia tuvieron de sí mismos (los siglos V y IV a.C.) para definir su propia sociedad. Resultará evidente enseguida que existe un sorprendente parecido entre dichas categorías y algunos de los rasgos del análisis de clase que hace Marx: ello queda especialmente claro en la *Política* de Aristóteles.

Bajemos ahora a los cimientos. Empezaré haciendo cinco afirmaciones. En primer lugar, el hombre es un animal social —y no sólo eso, sino, como dice Marx en los *Grundrisse* (trad. ingl., 84), «un animal que sólo puede desarrollarse individualmente en sociedad». Aunque en el mismo pasaje Marx rechaza con desdén, y también con razón, al cazador o al pescador individuales y aislados que sirven a Adam Smith y a Ricardo —y, en este particular, también a Thomas Hobbes— de punto de partida para una figuración poco inspirada en la línea de Robinson Crusoe, resulta imposible, llegados a este punto, no remitirse a la famosa descripción que hace Hobbes de la vida de su imaginario hombre presocial, en *Leviathan*, I.13, «solitario, pobre, sucio, bruto y bajo». En segundo lugar, la primera tarea del hombre en la sociedad es la de organizar la producción, en sentido lato, que incluye tanto la adquisición fuera de su sociedad, por intercambio o por apropiación violenta, de las cosas necesarias o deseadas que la sociedad requiere, pero que no puede producir, o no puede hacerlo de modo provechoso, en su propio seno, como la distribución de dicha producción (en una zona muy extensa o que, como el mundo griego, se halla enormemente fragmentada por las montañas o el mar, la naturaleza del sistema de transportes puede constituir un factor importante). Utilizaré el término «producción» en el sentido práctico y amplio en que lo utiliza por lo general Marx.[6] No es imprescindible añadir que la producción, en ese sentido lato en que utilizo el término, incluye, naturalmente, la reproducción: la concepción de retoños y su crianza hasta la madurez (véase la sección vi de este capítulo). En tercer lugar, por el mero hecho de vivir en sociedad y de organizar la producción, el hombre entra necesariamente en un sistema determinado de relaciones sociales y económicas, a las que Marx se refiere llamándolas «relaciones de producción» o «relaciones sociales de producción».[7] En cuarto lugar, en una sociedad civilizada como la de los griegos antiguos o la nuestra, los productores de los artículos de primera necesidad reales tienen que producir (por razones obvias, que señalaremos ahora) un excedente que supere lo que ellos mismos puedan consumir en realidad. Y en quinto y último lugar, la extracción y mantenimiento de dicho excedente llevó en la práctica a la explotación, sobre todo la de los productores agrícolas de bienes primarios: tal explotación, con la que se asocia el concepto de clase en su totalidad, es el núcleo central de lo que yo llamo «lucha de clases» (trataré de ello en las secciones ii y iii del presente capítulo. Como luego explicaré, cuando hablo de «lucha de clases» en el mundo antiguo nunca pienso sólo en una lucha en el plano político, de modo que, en ocasiones, mi «lucha de clases» puede virtualmente no tener ningún aspecto político en absoluto).

Tal vez deba añadir, en beneficio de quienes están acostumbrados a la terminología «estructuralista», que no la he encontrado útil ni me ha sido posible trazar la distinción empleada por Lévi-Strauss y su escuela entre *relaciones* sociales y *estructura* social (véase, p. ej., Lévi-Strauss, *SA*, 279, 303-304). Hablaré a veces de una serie de relaciones sociales *llamándola* estructura social o formación social.

Naturalmente estoy pensando siempre en los términos de las sociedades civilizadas de los últimos milenios, que, después de desarrollarse tecnológicamente más allá del nivel del hombre primitivo, intentaron procurarse una provisión suficiente y estable de los productos de primera necesidad y de los lujos de la vida civilizada, por lo que consiguientemente se vieron obligadas a dedicar un volumen considerable de su esfuerzo a asegurar dicho aprovisionamiento. Algunos antropólogos han argumentado que, al reducir al mínimo sus deseos, podría pensarse que unos hombres primitivos que vivieran en un entorno favorable serían más felices que los hombres que vivieran, por lo menos, en los primeros estadios de la civilización, y que gozarían tal vez de bastante tiempo libre; pero para mis proyectos la sociedad primitiva[8] es irrelevante, pues su estructura es totalmente distinta de la de la Antigüedad grecorromana (por no decir de la del mundo moderno); y, sea cual sea la explotación que pudiera existir en un estadio primitivo, se produce de manera bien distinta. Es más, la sociedad primitiva no se ha visto que sea capaz de sobrevivir al contacto con las economías modernas desarrolladas, o, para expresarlo de la manera más cruda posible, con Hilaire Belloc (*The Modern Traveller*, vi)

> Pase lo que pase, nosotros ya tenemos
> la pistola Maxim, y ellos no.

Con todo, en una tribu recolectora y cazadora, el simple aprovisionamiento diario de alimentos y de otros productos de primera necesidad inmediata, la defensa ante las fieras y ante otras tribus, etc., puede constituir, de hecho, una ocupación a plena dedicación para todos los miembros adultos de la tribu, al menos en el sentido en que, en la práctica, no lleven mucho más allá sus actividades económicas.[9] Sin embargo,en una comunidad civilizada, no le es posible a nadie gastar todo su tiempo en esas actividades básicas: debe haber al menos unos miembros de la comunidad que tengan suficiente *tiempo libre* (en el sentido técnico de estar libre de producir directamente las necesidades materiales de la vida) para gobernar, organizar y administrar una sociedad compleja; para defenderla de los forasteros con las armas que sean necesarias; para educar a las generaciones sucesivas y adiestrarlas en todas las habilidades necesarias, durante un período de acaso diez a veinte años; para las artes y las ciencias (cualquiera que sea el estadio que hayan alcanzado); y para todas las demás necesidades de la vida civilizada. Esas personas (o algunas de ellas) deben estar dispensadas, al menos parcialmente, de las tareas más rudas, para que puedan realizar sus funciones especializadas. Y ello significa que tendrán que ser mantenidas por el resto de la comunidad, o por parte de ella, a cambio de los servicios que cumplen. Los productores tendrán que producir entonces más de lo que ellos consumirían —en otras palabras, un *excedente*.[10] Y «la aparición de un excedente hace posible (lo

que no quiere decir "necesario") que se verifiquen transformaciones estructurales en una sociedad» (Godelier, *RIE*, 274).

En vista de la controversia que ha continuado produciéndose a lo largo de los años entre los antropólogos de la economía acerca de la noción de «excedente» en su totalidad, me parece que será necesario hacer dos observaciones sobre dicho concepto. En primer lugar, utilizo este término en un sentido estrictamente relativo y (por así decir) con una aplicación «interna», para expresar la parte del producto del trabajo de un *individuo* cuyo fruto no goza directamente él, y cuyos beneficios inmediatos se reservan a otros. Yo distinguiría una aplicación «externa» del término excedente, a saber: a la manera en que empleaban esta noción antropólogos como Pearson, para expresar algo que reserva *la sociedad en conjunto* o los que toman sus decisiones, como «excedente para sus necesidades», algo a lo que se puede echar mano para determinados propósitos (fiestas, guerra, intercambio con otras sociedades, etc.).[11] En segundo lugar, estoy de acuerdo con Godelier en que no hay una relación *necesaria* entre la existencia de un excedente y la explotación del hombre por el hombre: el intercambio se podría considerar ventajoso para ambas partes, cuando unas personas se ocupan de servicios que se realizan efectivamente en beneficio de la comunidad en su conjunto[12] (por ejemplo, su defensa frente a un ataque del exterior).[13] El momento preciso de la historia en que se podría pensar que empieza la explotación es un tema que implica una ardua decisión, y todavía no me he hecho a la idea. Pero la cuestión no reviste importancia para mis objetivos, pues la explotación empezó mucho antes del período del que me ocupo en el presente libro. Podríamos decir quizá que la explotación empieza cuando el productor inmediato es obligado a ceder un excedente mediante un acto de violencia (ya sea política, económica o social, y tanto si se lo percibe como tal acto de violencia como si no), en cualquier caso, en un estadio en el que ya no recibe a cambio un equivalente real, aunque esto puede hacer muy difícil definir el punto en el que empieza la explotación, pues resulta arduo cuantificar, por ejemplo, la protección militar que se cambia por la producción agrícola (cf. IV.iv). Una definición más complicada de la explotación (que tal vez fuera preferible) la han presentado Dupré y Rey basándose en su trabajo de campo antropológico realizado en África occidental: «existe explotación cuando la *utilización* del excedente de un producto por parte de un grupo (o un conjunto de ellos) que no ha aportado el excedente de trabajo correspondiente *reproduce las condiciones de un nuevo despojo del excedente de trabajo* de los productores» (RPTHC 152; las cursivas son mías). Aunque hasta una sociedad buena y completamente socialista tiene que disponer de un «excedente de trabajo» producido por algunos, para mantener a los más jóvenes, a los ancianos y a los inválidos, y para proporcionar toda clase de servicios a la comunidad (cf. Marx, *Cap.*, III.847, 876), deberá hacerlo necesariamente de modo que ningún individuo ni grupo de individuos tenga derecho a apoderarse de los frutos de ese «excedente de trabajo» en virtud de un control especial del proceso de producción por derechos de propiedad, o, por supuesto, bajo mandato del conjunto de la comunidad o de sus órganos de gobierno.

En toda sociedad civilizada ha existido un problema básico de producción, a saber: cómo extraer un excedente suficiente («suficiente» en sentido relativo, por supuesto) de los productores primarios, a los que no encantará seguramente su

posición en la base de la pirámide social y que tendrán que verse sometidos a una delicada mezcla de persuasión y coerción (tanta más coerción cuanto más hayan llegado a ver que la minoría de favorecidos son unos explotadores y opresores). Con todo, la capacidad que tienen los hombres de alcanzar la libertad de vivir la vida que quieran se ha visto siempre severamente limitada, hasta hace muy poco, por un desarrollo inadecuado de las fuerzas productivas de que disponían.

> Cualquier emancipación que se haya llevado a cabo hasta ahora, se ha basado en fuerzas productivas limitadas. La producción que podían lograr esas fuerzas fue siempre insuficiente para la totalidad de la sociedad y sólo permitía el desarrollo si algunas personas satisfacían sus necesidades a expensas de otras, y, por lo tanto, algunos —la minoría— obtenían el monopolio del desarrollo, mientras que otros —la mayoría—, debido a la lucha constante que debían librar para satisfacer sus necesidades más esenciales, se veían por el momento (*i. e.*, hasta la creación de nuevas fuerzas productivas revolucionarias) excluidos de cualquier desarrollo (*MECW*, V.431.432, de *La ideología alemana*; cf. *Cap.*, III.820, citado en I.iv).

Si me pidieran que nombrara los rasgos fundamentales de la sociedad griega antigua que más la distinguieran del mundo contemporáneo, destacaría dos cosas, estrechamente relacionadas entre sí, que pasaré a describir a continuación. La *primera*, dentro de lo que Marx llamaba «las fuerzas de producción», es una distinción tecnológica. Los países avanzados del mundo moderno tienen un poder productivo inmenso. Pero si retrocedemos al mundo antiguo, bajaremos cada vez más, por decirlo así, por la escalera tecnológica. El mundo griego, comparado con el moderno, se hallaba muy poco desarrollado tecnológicamente y era, por lo tanto, infinitamente menos productivo.[14] Se produjeron grandes avances tecnológicos mucho antes de la Revolución industrial, durante la Edad Media e incluso en la época oscura. Tales avances fueron mucho más importantes de lo que la mayoría de la gente piensa, no sólo en la esfera más esencial, la de las fuerzas de energía o «primeros motores» (de los que me ocuparé dentro de poco), sino en todo otro tipo de campos. Por poner sólo un ejemplo, me extraña que muchas personas que no sólo han leído la literatura griega y latina, sino que además han contemplado algunos vasos pintados griegos o los relieves de los monumentos griegos y romanos, no se hayan fijado en la ausencia de la carretilla, que dobla por lo menos la capacidad que tiene un hombre de transportar una carga; sin embargo, en Europa no aparece hasta el siglo XIII (en China se conocía mil años antes).[15] En cuanto a las fuentes de energía, sólo diré que la fuerza animal, en su forma de capacidad de tracción del caballo y el buey, no se había descubierto totalmente en la Antigüedad clásica, especialmente debido a la extrema insuficiencia del atelaje antiguo de las caballerías;[16] y también que hasta la Edad Media no encontramos la utilización generalizada de dos formas importantes de energía que fueron muy poco usadas en la Antigüedad, a saber: el viento y el agua (cf. n. 14). Naturalmente se utilizaba el viento para propulsar los barcos mercantes, aunque de forma no muy eficaz y sin el timón de popa;[17] pero el molino de viento no se conoce en Europa hasta principios (o poco antes) del siglo XII. El molino de agua[18] (*hydraletēs*) no se inventó en realidad hasta el último siglo a.C.: la mención de él más antigua que conocemos es la del geógrafo griego Estrabón, en una referencia al Ponto, en la costa meridional del Mar Negro, hacia los años 60 a.C.

(XII.iii.30, pág. 556). Pero el testimonio más fascinante lo constituye el delicioso poema de la *Antología Griega*, obra de Antípatro de Tesalónica, al que me refería en I.iv, diciendo que Marx lo conocía: el poeta asegura inocentemente a las molineras esclavas que, ahora que las ninfas acuáticas trabajan por ellas, pueden quedarse a dormir hasta tarde y tomarse un descanso (*Anth. Pal.*, IX.418: véase *Cap.*, I.408). Hay muy pocos testimonios, tanto literarios como arqueológicos, del uso del molino de agua en el mundo grecorromano, pero antes de los siglos IV y V era bastante raro, y su uso completo llega bastante más tarde (véase de nuevo la n. 14). Marx se dio cuenta de que «el imperio romano había legado la forma elemental de toda maquinaria en la noria» (*Cap.*, I.348).

Este es el fondo esencial sobre el que puedo trazar la segunda distinción básica entre el mundo antiguo y el moderno, que se halla íntimamente relacionada con la primera y se desprende, de hecho, en gran medida de ella. Como hemos visto, en el mundo antiguo los productores, como yo los llamo (los hombres dedicados a las actividades económicas esenciales), producían un excedente mucho más pequeño del que es necesario para sostener una sociedad avanzada moderna. Esto sigue siendo de vital importancia, incluso si tenemos en cuenta que el griego medio tenía, en conjunto, bastantes menos deseos y exigía un sistema de vida mucho más bajo que el que pueda tener un inglés moderno, de manera que el volumen de producción *per capita* podría hallarse bastante por debajo de lo que está hoy día. Pero incluso si tenemos en cuenta todo esto, la disparidad sigue siendo bien sorprendente. Como he demostrado, el mundo antiguo era enormemente menos productivo que el actual. Por lo tanto, a menos que casi todos tuvieran que trabajar prácticamente todo el rato, careciendo virtualmente de tiempo libre, algunos recursos tenían que obtenerse de extraer el máximo excedente posible del número, en cualquier caso considerable, de los que se hallaran en los estratos más bajos de la sociedad. Y ahora es cuando llegamos a la *segunda* de mis dos distinciones fundamentales entre el mundo antiguo y el moderno, y esta vez la encontramos en el terreno de lo que Marx llamaba «las relaciones de producción»: las clases propietarias en el mundo grecorromano sacaban su excedente, viéndose así libres de la necesidad de participar en el proceso de producción, no del trabajo asalariado, como en la sociedad capitalista, sino principalmente del trabajo no libre en sus varias modalidades. El mundo antiguo conocía otros tipos de trabajo no libre distintos de la «esclavitud» estricta («esclavitud-mercancía», si prefieren), particularmente lo que llamaré «servidumbre» y «servidumbre por deudas» (véase III.iv). Pero el esclavismo fue, en general, la forma más importante de trabajo no libre en los períodos más altos de la civilización grecorromana; y los propios griegos y romanos tendieron a emplear el vocabulario del esclavismo real para referirse a otras formas de trabajo no libre.

Ya he indicado que mi intención en este libro es considerar la esclavitud y otras formas de trabajo no libre sobre todo en relación a su función de extraer el máximo de excedente de los productores primarios que ocupaban los niveles más bajos de la sociedad antigua. Al tratar de este modo la esclavitud, la contemplo con la misma perspectiva que la contemplaban tanto amos como esclavos (el hecho de que fuera justa o no la opinión de los antiguos acerca de la eficacia de la esclavitud como institución a este respecto, no tiene importancia para mis objetivos). Tal vez se me permita citar aquí el comienzo del tercer capítulo de uno

de los libros más conocidos acerca del esclavismo norteamericano, *The Peculiar Institution* de Kenneth Stampp (pág. 86):

> Parece que los esclavos consideraban que la peculiar institución del Sur era fundamentalmente una extorsión del trabajo. Naturalmente sentían su impacto de otras maneras —en su condición social, en la legal y en sus vidas privadas—, pero sobre todo lo sentían con más crudeza en la falta de control sobre su propio tiempo y su propio trabajo. Si su descontento se refería a su cautiverio, cabría esperar que dirigieran su protesta principalmente contra la exigencia de trabajo por parte de sus amos.

El rasgo que hacía del esclavismo el sistema adecuado, efectivamente esencial e insustituible en las condiciones económicas de la Antigüedad clásica, consistía precisamente en que el *trabajo* que suministraba era *forzado*. El esclavo es, por definición, un hombre *sin derecho alguno* (o virtualmente sin derechos efectivos), y, por lo tanto, incapaz de defenderse de la amenaza de verse obligado a ceder una gran parte de lo que produce. Dión Crisóstomo, a comienzos del siglo II de la era cristiana, nos transmite una discusión imaginaria acerca del esclavismo, en la que se produce un acuerdo general en torno a la definición básica de la condición del esclavo, consistente en que otro «lo posee como dueño, igual que a cualquier otro objeto de su propiedad o el ganado, de modo que puede *hacer uso de él a su antojo*» (*Orat.*, XV.24).

Yo sugiero que el modo más provechoso de enfocar el problema del trabajo no libre estriba en considerarlo precisamente de la misma manera que lo presenté hace poco, como *la extracción del máximo excedente posible de los productores primarios.* Creo que el esclavismo en la Antigüedad proporcionaba probablemente la mejor respuesta posible, desde un punto de vista puramente económico (es decir, sin atender a factores sociales ni morales), teniendo en cuenta el bajo nivel de productividad, y asimismo el hecho de que el trabajo *libre asalariado* era escaso, confinado en gran medida al no cualificado o estacional, y en absoluto móvil, mientras que los esclavos se podían conseguir en gran número y a precios tan bajos que llaman la atención, si los comparamos con lo que sabemos del precio de los esclavos en otras sociedades. Pero, dadas estas circunstancias —es decir, la escasa disponibilidad de trabajo libre asalariado, la facilidad de adquirir esclavos y además baratos, etc.—, creo que la esclavitud aumentó el excedente en manos de la clase de los propietarios hasta un punto que no hubiera podido alcanzarse de otro modo, y que constituyó, por tanto, una condición previa esencial para los magníficos logros de la civilización clásica. Me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que la distinción que acabo de trazar se basa no en una diferencia de *condición*, entre la de los esclavos *y la de los libres*, sino en una diferencia de *clase*, entre la de los esclavos *y sus propietarios*, lo que es una cuestión bien distinta (luego insistiré en esta diferencia: véanse las secciones iii y v del presente capítulo).

Quizá no haya quedado lo suficientemente claro que hasta aquí he ido abonando el terreno para la definición de los términos «clase» y «lucha de clases», que ofreceré en la sección ii de este capítulo. Tenía que poner en claro para ello ciertos rasgos fundamentales de la sociedad griega antigua. Acabo de explicar uno de

ellos, cuyo principal papel lo desempeñó lo que yo llamo el trabajo no libre; y ahora debo mencionar brevemente otro, a saber, el hecho de que el medio de producción más importante con mucho en el mundo antiguo fue el campo. La riqueza en la Antigüedad clásica consistió siempre esencialmente en bienes raíces, y las clases dirigentes de todos los estados griegos, y las de la propia Roma, estuvieron formadas siempre principalmente por terratenientes. Es una cosa de la que se han dado cuenta hace poco la mayoría de los historiadores de la Antigüedad, pero la consideración global de la cuestión, al igual que la de la esclavitud y demás formas de trabajo no libre, requerirán una discusión más extensa de la que puedo hacer por el momento (véase III.i-iii).

Al intentar utilizar el concepto de clase como método de análisis de la historia, hay otros dos peligros bien distintos de los que hemos de guardarnos: uno, que es cuestión de definición, se halla en el campo particular del sociólogo; el otro lo es de identificación y es asunto estrictamente del historiador. Después de exponerlos juntos, los discutiré por separado. En primer lugar, tenemos que estar bien seguros de lo que queremos decir con el término «clase» (y «lucha de clases»), y no hemos de deslizarnos inconsciente y negligentemente de una interpretación a otra. Y en segundo lugar, hemos de hacer una identificación histórica correcta de toda clase que nos propongamos reconocer como tal.

1. El primer problema, el de la definición, es de naturaleza sociológica. Como dije antes, el propio Marx nunca dio una definición de clase en términos generales. Algunos tal vez opinen que no es posible dar ninguna definición tan general, pero yo creo que la que ofreceré luego en la sección ii puede servir bien, aunque haya tal vez algunos casos especiales en los que una serie de circunstancias históricas únicas hagan necesaria alguna reserva. Aun en el caso de que se llegara a demostrar que hay demasiadas excepciones a mi definición, como para considerarla general, yo objetaría al menos que abarca a la sociedad, o mejor dicho, a la serie de sociedades existentes en el mundo grecorromano, de las que tratamos en este libro. Y espero que otros vayan avanzando a partir de este punto.

2. El segundo problema es de índole puramente histórica: Hay que entender totalmente la sociedad concreta que se está estudiando y conocer los testimonios al respecto de primera mano, antes de abrigar la esperanza de identificar correctamente y con toda precisión las clases que comprendía. Se han cometido algunos errores serios al definir las clases que realmente existían en determinadas sociedades, y el resultado de utilizar concepciones irreales acerca de dichas clases, que no se correspondían totalmente con la realidad, ha sido en ocasiones desastroso. Naturalmente, las concepciones equivocadas en torno a las clases que existían en sociedades históricas no se han limitado sólo a los marxistas, pero como son ellos los que más utilizan la categoría de clase, es de suponer que sean ellos los que más patochadas cometan, al empezar por equivocarse en sus concepciones en torno a las clases que reconocen. Una práctica corriente entre los historiadores de la Antigüedad al referirse a las clases que gobernaban en varias ciudades griegas de los períodos arcaico y clásico, en particular en Corinto y Egina, ha sido referirse a ellas llamándolas «aristocracias comerciales» o «clases industriales y comerciantes» (véanse mis *OPW*, 264-267, esp. n. 61; cf. 216, 218-220 y apéndice XLI, esp. pág. 396). Esta extraña noción, de la que no existe el menor testimonio antiguo,

fue adoptada sin el más mínimo examen por parte de Busolt, Eduard Meyer y otros destacados historiadores (incluso Max Weber no queda totalmente libre de culpa), y sigue reproduciéndose hoy día por algunos pagos. No pocos marxistas han partido de posiciones erróneas semejantes. No es de extrañar que intentos como los de George Thomson (que es fundamentalmente un erudito de la literatura, no un historiador en sentido estricto), en los que se pretendía exponer el desarrollo intelectual del mundo griego clásico en términos marxistas, no tuvieran el menor éxito a la hora de convencer a historiadores y filósofos; pues Thomson presenta el desarrollo del pensamiento griego, e incluso el de la democracia griega, de los siglos VI y V como consecuencia de la llegada al poder de una «clase de comerciantes» totalmente imaginaria. Define incluso a los pitagóricos de Crotón como «la nueva clase de ricos industriales y comerciantes», que «se parecían a Solón por cuanto se hallaban implicados activamente en la lucha política por el desarrollo de la producción de bienes de consumo».[19] En mi opinión, no es más que una fantasía. El único libro que conozco en inglés, en el que se intenta explícitamente dar una relación de la historia de Grecia (anterior al período romano) en términos marxistas, constituye un ejemplo señero de la catástrofe metodológica que implica dar una relación pretendidamente marxista en términos de unas clases que son pura ficción y no se corresponden en nada a la realidad histórica. Su autora, Margaret O. Wason, pretende que en los siglos VII y VI llegó al poder en la mayoría de las ciudades griegas una «nueva clase burguesa», definida como «la clase de los comerciantes y artesanos, que desafiaba el poder de la aristocracia». No es extraño que veamos que se refiere a Cleón llamándolo «curtidor» (reproduciendo obviamente la caricatura de Aristófanes; cf. mis *OPW*, 235 n. 7, 359-361, 371) y «caudillo de los obreros atenienses».[20]

Podría añadir que sería igualmente absurdo hablar de una «lucha de clases» entre los senadores y los caballeros al final de la república romana. Me veo aquí totalmente de acuerdo con una serie de historiadores de la Antigüedad no marxistas y de muy distintas posiciones. Como han demostrado de modo concluyente P. A. Brunt y Claude Nicolet en los últimos años, los caballeros formaban parte de la misma clase de grandes terratenientes a la que también pertenecían los senadores. Como dice Badian, para el senado «eran simplemente los miembros no políticos de su misma clase»,[21] es decir, los que habían preferido no hacerse cargo de una vida tan dificultosa y con frecuencia tan peligrosa como la que suponía una carrera política. En ciertos momentos, se habría podido desarrollar respecto a determinadas cuestiones una contienda puramente política entre estos dos grupos, pertenecientes ambos a la clase de los propietarios, pero ello no debe inducirnos a considerarlos equivocadamente dos clases distintas con intereses irreconciliables. Hablaré a veces de los senadores romanos (y no de los caballeros) como de una clase, «la clase senatorial». Es posible que otros marxistas prefieran que no desglobe mi «clase de los propietarios» (respecto a la cual, véase III.ii), como hago, para determinados fines, en dos clases o más (por ejemplo, durante el principado maduro y el imperio tardío, en las clases senatorial y curial principalmente, constituyendo acaso los caballeros una especie de subclase estrechamente unida a los senadores, hasta que se vieron absorbidos enteramente por la propia clase senatorial a finales del siglo IV y comienzos del V; véase VI.vi, *ad fin.*). Pero en la serie de definiciones que doy, a comienzos de la sección ii de este capítulo, reconozco

la *Rechtsstellung* (posición jurídica o constitucional) como un factor que puede ayudarnos a determinar una clase en la medida en que afecta al tipo y grado de explotación practicada o sufrida; y los privilegios constitucionales de que gozaban los senadores habrían aumentado seguramente su capacidad de explotación (lo mismo que la condición de esclavo, con las severas incapacidades jurídicas que comportaba, aumentaría enormemente su posibilidad de ser explotado). Pero podría comprender perfectamente que otros marxistas prefirieran tratar a los senadores simplemente como un «orden» (como, sin duda, eran), y no una clase, si opinan que lo que sustentaba la privilegiada posición de que gozaban los senadores era sobre todo su gran riqueza, y no la ostentación de los cargos oficiales y los privilegios legales que comportaba. Tal vez fuera conveniente utilizar el término «subclase», pero lo he rechazado.

Sólo he de hacer una puntualización previa más, antes de pasar a dar las definiciones de los términos que utilizaré: llegados a este punto, rechazo deliberadamente toda discusión de los términos «casta», «orden» y «estado» (*état*). La casta es un fenómeno que no encontramos en modo alguno ni en el mundo griego ni en el romano.[22] Sí que vemos lo que podría llamarse con todo derecho «órdenes» (o «estados»), es decir, grupos de *status* (*Stände*), que *se reconocen legalmente* como tales y que poseen una serie de características jurídicas diversas (ya sean privilegios o desventajas). Señalaremos tales grupos cuando tengamos ocasión de discutirlos. Daré algunas indicaciones en torno a los «grupos de *status*» en general, y (en la sección v del presente capítulo) acerca del *status* como alternativa al concepto de «clase». Pero, aunque a veces haga referencia, naturalmente, a determinados «órdenes» (ciudadanos, esclavos, libertos, senadores, caballeros, curiales), no tendré en cuenta especialmente a los «órdenes» como tales, tratándolos, por regla general, simplemente como una forma especial de grupos de *status*, excepto en la medida en que materialmente afecten al grado de explotación correspondiente (cf. el párrafo anterior).

(ii) DEFINICIÓN DE «CLASE», «EXPLOTACIÓN» Y «LUCHA DE CLASES»

Podemos ahora intentar definir lo que es una «clase», la «explotación» y la «lucha de clases». Como decía en la sección i de este mismo capítulo, no voy a pretender que existe una entidad objetiva, la clase, cuya naturaleza sigue sin haber sido descubierta. Negaría asimismo que haya una definición de clase que goce de alguna unanimidad más o menos general, que nos obligue a aceptarla a riesgo de ser tildados de heterodoxos. Los sociólogos han discutido *ad nauseam* el concepto durante las últimas décadas (cf. la nota 1 de la sección anterior). Después de haber manejado una buena parte de la bibliografía al respecto, la mayor parte de la cual me parece casi totalmente carente de valor, me siento con derecho a insistir desde un principio en que el desacuerdo en torno a la mejor manera de utilizar la expresión «clase» ha sido tan enorme, que todo aquel que intente hacer un análisis de una sociedad en términos de clases tiene derecho a establecer sus propios criterios al respecto dentro de unos límites bastante amplios, y creo también que nuestro veredicto acerca de la definición que adopte ha de basarse únicamente en

su claridad y consistencia, la medida en que se corresponda con las realidades históricas a las que se aplica, y su eficacia como instrumento de análisis sociológico e histórico. Si además vemos (como nos ocurrirá a nosotros) que la noción de clase, en el sentido en que nosotros la definimos, se corresponde estrechamente con conceptos utilizados por el pensamiento sociológico mejor de la propia época que estemos examinando (en nuestro caso, sobre todo el de Aristóteles: véase la sección iv de este capítulo), habremos obtenido verdaderamente un triunfo.

Me gustaría citar aquí una afirmación de un destacado sociólogo británico, T. B. Bottomore, que toca cuestiones que resultarán incluso demasiado familiares a muchos historiadores. Hablando de la construcción de conceptos generales por parte de los sociólogos, dice:

> En algunos intentos recientes de hacer avanzar el «marco conceptual» de la sociología y, sobre todo, en el de Talcott Parsons y sus colaboradores, se hace enorme hincapié en la definición de conceptos más que en el uso de los conceptos que se explican. Se trata de un paso atrás, si lo comparamos con las obras de Durkheim y Max Weber, quienes introdujeron y definieron conceptos a medida que iban haciendo teorías explicativas. La exposición que hace Weber de su «tipo ideal» de método tiene más que ver con este asunto que cualquier otra obra escrita posteriormente, y, si se hubieran seguido sus ideas, la sociología se habría ahorrado muchas discusiones confusas y sin objeto. En el fondo, su argumentación estriba en que el valor de una definición (es decir, de un concepto) consiste sólo en ser determinado por su eficacia en la investigación y en la elaboración de teorías (*Sociology*[2] [1972], 37, cf. 121).

Sin embargo, no me gustaría que se pensara que considero el concepto de clase de Marx como una «construcción de tipo ideal» a la manera de Weber, en el sentido que él mismo pensó que tenía. Para mí, lo mismo que para Marx, las clases y las luchas de clases constituyen elementos reales, que pueden identificarse empíricamente en casos concretos, mientras que para Weber todos esos «conceptos e hipótesis marxianos» resultan «perniciosos, en cuanto se los considera empíricamente válidos» (Weber, *MSS*, 103, reimpr. en Eldridge, *MWISR*, 228).

Me propongo, primero, establecer mi definición de clase y de lucha de clases y explicarla y justificarla en una discusión posterior. Creo que tal definición representa, lo más fielmente posible, el centro del pensamiento de Marx; trataré también de justificar esta pretensión.

Una *clase* (fundamentalmente una relación)[1] es la expresión social colectiva del hecho de la explotación, la manera en la que se encarna la explotación en una estructura social. Y por *explotación* entiendo la apropiación de parte del producto del trabajo ajeno:[2] en una sociedad productora de bienes de consumo es la apropiación de lo que Marx llamaba «plusvalía».

Una clase (una clase en particular) es un grupo de personas de una comunidad que se identifica por su posición en el sistema global de producción social, definida ante todo con arreglo a sus relaciones (básicamente según el grado de posesión o control de ellas que tengan) con las condiciones de producción (es decir, los medios y el trabajo de producción)[3] y con otras clases. La posición legal (derechos constitucionales o, por utilizar el término alemán, *Rechtsstellung*) es uno de los

factores que pueden ayudar a determinar una clase: la parte que en ello tenga dependerá de la medida en que afecte al tipo y grado de explotación que lleve a cabo o que padezca; por ejemplo, la condición de esclavo en el mundo griego antiguo verosímilmente (aunque en absoluto con certeza) redundaría en un grado más intenso de explotación que la de ciudadano o incluso la de extranjero libre.

Los individuos que conforman una determinada clase pueden ser total o parcialmente conscientes o no de su propia identidad y de sus intereses comunes como clase, y pueden sentir o no un antagonismo respecto a los miembros de otras clases en cuanto tales.

Un rasgo esencial de una *sociedad de clases* es que una o varias clases minoritarias sean capaces de explotar, en virtud del control que ejerzan sobre las condiciones de producción (llevado a cabo la mayor parte de las veces a través de la posesión de los medios de producción),[4] a otras clases más numerosas —esto es, de apropiarse de un excedente a expensas de ellas—, y de ese modo constituir una clase (o clases) superior económica y socialmente (y por tanto, con toda probabilidad, también políticamente). La explotación puede ser directa e individual, como, por ejemplo, en el caso de los asalariados, esclavos, siervos, *coloni*, arrendatarios o deudores por parte de determinados patronos, amos, terratenientes o prestamistas, o bien puede ser indirecta y colectiva, como es el caso de los impuestos, las levas militares, los trabajos forzados y otras prestaciones que se impongan únicamente o de manera desproporcionada a una determinada clase (o clases) por parte de un estado dominado por una clase superior.

Utilizo el término *lucha de clases* para la relación fundamental existente entre las clases (y sus respectivos componentes individualmente considerados), que implica fundamentalmente explotación o resistencia a ella. No supone necesariamente una acción colectiva por parte de una clase como tal, y puede incluir o no una actividad en el plano político, si bien dicha actividad política resulta cada vez más probable a medida que se agudiza la tensión de lucha de clases. Se supone asimismo que una clase que explote a otras empleará formas de dominación política y opresión contra ellas siempre que pueda: la democracia mitigará semejante proceso.

El *imperialismo*, que implica una especie de sometimiento económico y/o político a un poder exterior a la comunidad, constituye un caso especial, en el que la explotación ejercida por el poder imperial (por ejemplo, en forma de tributo), o por alguno de sus miembros, no tiene por qué implicar necesariamente un control directo de las condiciones de producción. En tal situación, con todo, es de suponer que la lucha de clases en el interior de la comunidad sometida se vea afectada de algún modo, por ejemplo, mediante el apoyo prestado por el poder imperial o sus agentes a la clase (o clases) explotadora existente dentro de dicha comunidad, cuando no mediante la adquisición por parte del poder imperial o de alguno de sus miembros del control de las condiciones de producción dentro de la comunidad sometida.

Hay un aspecto de mi definición de clase que me doy cuenta que necesita acaso cierta clarificación. No todos los individuos pertenecen a una sola clase: a algunos se les puede considerar miembros de una para unas cosas y de otra para otras, si bien, normalmente, la pertenencia a una será más significativa. Un esclavo al que su amo le permitiera acumular un *peculium* considerable, y que

(como Músico Escurrano, mencionado en III.iv y la nota 13 a esa sección) hubiera adquirido subesclavos por su cuenta, *vicarii*, podría ser considerado *pro tanto* miembro de lo que yo llamo «la clase de los propietarios»; pero, naturalmente, su pertenencia a esa clase se vería necesariamente restringida y sería precaria y dependiente de la buena voluntad de su amo. Un esclavo al que su amo, un terrateniente, pusiera a trabajar en una pequeña hacienda, *quasi colonus* (véase IV.iii § 12), en términos estrictamente económicos se hallaría en la misma situación que un pobre campesino libre en régimen de arrendamiento, y nos inclinaríamos a colocarlo en la clase de los campesinos (véase IV.ii); pero su condición jurídica seguiría siendo bastante inferior y su ocupación se hallaría en mayor grado a merced del terrateniente, que podría por lo mismo explotarlo mucho más severamente si le venía en gana. Y un campesino pobre, que poseyera o tuviera arrendada una parcela de tierra tan pequeña, que tuviera que trasladarse a la ciudad vecina durante parte del año para ganar un jornal, sería un miembro de dos clases: la de los pequeños campesinos y la de los jornaleros. Mantengo asimismo en la sección vi del presente capítulo que las mujeres, o en cualquier caso las casadas (es decir, la mayoría de las mujeres adultas en la Antigüedad), han de considerarse en ciertos aspectos una clase específica, si bien la pertenencia a dicha clase (vistas las consecuencias que podía tener para la posesión de una finca) podía resultar para una mujer de alta cuna bastante más importante en una ciudad como Atenas que para una campesina pobre, que, si hubiera nacido hombre, habría tenido muy pocas oportunidades de poseer una gran propiedad y cuya pertenencia a la clase de las mujeres hubiera tenido, por lo tanto, mucha menos significación.

Por supuesto, no se me pasa por la cabeza pretender que la clase es la única categoría que necesitamos para hacer un análisis de la sociedad griega y de la romana. Todo lo que digo es que es la fundamental, la que *por encima de todo* (en un momento dado) y *a largo plazo* resulta la más importante, siendo además, con mucho, la más útil para nosotros a la hora de entender la historia de Grecia y explicar el proceso de cambio dentro de ella. En la sección v del presente capítulo examinaré brevemente otros enfoques alternativos, especialmente los que tenían el objetivo fundamental —que ni yo tengo ni tenía Marx (véase la sección v)— de establecer un esquema de «estratificación social» con arreglo al *status*. Tales intentos son perfectamente legítimos y pueden tener resultados bastante útiles, con tal que los mantengamos en su sitio y que nos demos cuenta de que por sí mismos no descubrirán los secretos reales de la historia: las fuentes y causas del comportamiento humano y del cambio social. Yo diría que la condición social, y, a largo plazo, el poder político, tendía a *derivar de* la posición de clase que se ocupara en primer lugar (como ocurría efectivamente con la condición política en la forma más común de la oligarquía griega durante el período clásico, basada en el requisito de poseer alguna propiedad), y también que, a largo plazo, cualquier otro tipo de distinciones que se basen en algo que no sea la economía tendía a *degenerar* o *en último término a resolverse en* distinciones basadas en la clase económica (presentaremos algunos ejemplos de este proceso más adelante: véanse V.iii y VIII.i y ii).

Permítasenos ser bien claros a un respecto. Mientras que las descripciones de la sociedad antigua según categorías distintas de la de clase —por ejemplo, la de *status*— son perfectamente inocuas, en el sentido de que no necesitan tener nin-

gún reflejo en el mundo moderno (que, naturalmente, tendrá que ser explicado según unas condiciones totalmente distintas), un análisis de la sociedad grecorromana en términos de clase, en el sentido específico marxista, resulta efectivamente *amenazador* (por utilizar el adjetivo que usa Firth: véase I.iv), algo que nos habla directamente a cada uno de nosotros hoy en día y exige insistentemente ser aplicado al mundo contemporáneo, el de la segunda mitad del siglo XX. Si el análisis de Marx, derivado originalmente ante todo del estudio de la sociedad capitalista del siglo XIX, resulta que es adecuado tanto para *describir* la sociedad antigua durante un largo período de varios siglos de duración, como para *explicar* sus transformaciones y su parcial desintegración (como veremos que ocurre), nos costará mucho trabajo ignorar su aplicabilidad al mundo contemporáneo. Naturalmente se le ignorará en algunos pagos. Por citar a Marx y Engels, al dirigirse sarcásticamente a las clases dirigentes de su época:

> La concepción egoísta y equivocada que os induce a transformar en leyes eternas de la naturaleza y de la razón las formas sociales derivadas de vuestro actual modo de producción y de vuestra forma de propiedad —relaciones históricas que surgen y desaparecen en el proceso de producción— es un error que compartís con todas las clases dirigentes que os han precedido. Lo que veis con claridad en el caso de la propiedad de la Antigüedad, lo que admitís en el caso de la feudal, os está naturalmente prohibido admitirlo en el caso de vuestra forma burguesa de propiedad (*MECW*, VI.501, del *Manifiesto comunista.*)

Echaré ahora una rápida ojeada al uso que hace el propio Marx del concepto de clase (y de lucha de clases). Voy a sostener que por cinco razones distintas especialmente se ha extendido una seria equivocación acerca del papel que esta idea desempeñó en el pensamiento de Marx. Creo que mi definición representa lo fundamental de su pensamiento a este respecto con más precisión de la que muestran las afirmaciones de ciertos escritores modernos, marxistas y no marxistas, que tienen puntos de vista distintos del mío. Esas cinco razones son las siguientes.

En primer lugar, y en parte acaso por una definición muy citada de Lenin, en su obra *A Great Beginning*, que (como dice Ossowski, *CSSC*, 72 y n. 1) han «popularizado los libros de texto marxistas y las enciclopedias», se ha acostumbrado a hacer especial hincapié en la relación existente con los medios de producción como factor decisivo (y a veces esencial) a la hora de determinar la posición de una persona en una clase. Aunque esa formulación suya contiene una profunda verdad, se podrá ver por la definición de clase que hemos dado anteriormente que la considero una concepción demasiado estrecha. En segundo lugar, como bien sabemos, el propio Marx, aunque hizo un uso considerable del concepto de clase a lo largo de su obra, nunca dio una definición formal de lo que era, y, efectivamente, lo empleó en sentidos muy distintos en diversos momentos. En tercer lugar, el propio Marx se interesó casi exclusivamente en sus escritos por una sociedad capitalista, que ya había pasado por un importante proceso de desarrollo: fuera de una sección de los *Grundrisse* (trad. ingl., 471-514), que se dedica específicamente a las «formaciones económicas precapitalistas» (véase la excelente edición de Hobsbawm, *KMPCEF*), las afirmaciones que aparecen en su obra acerca de las sociedades precapitalistas en general y del mundo grecorromano en

particular son todas muy breves, y muchas de ellas al modo de *obiter dicta.* En esos pasajes, por regla general, no se esfuerza en absoluto en ser preciso en su terminología. En cuarto lugar (y como consecuencia de los hechos que acabo de exponer), cuando Marx hablaba en particular de la «lucha de clases» solía tener *in mente* —pensando, como hacía casi siempre, en el capitalismo del siglo XIX— el tipo de lucha de clases que más llamaba la atención a mediados del siglo XIX en los países capitalistas más desarrollados, a saber: la lucha de clases abierta en el plano político. De modo que, cuando, por ejemplo, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* hablaba de la burguesía francesa diciendo que «ponía fin por el momento a la lucha de clases aboliendo el sufragio universal» (*MECW*, XI.153), se refería simplemente a que con la ley de 31 de mayo de 1850, que reducía el número total de electores de diez a siete millones (*id.*, 147), se le ponían las cosas mucho más difíciles a la clase obrera francesa para llevar a cabo una lucha política eficaz. Y finalmente, en la obra que con frecuencia se considera erróneamente que contiene la exposición definitiva de «la concepción materialista de la historia» de Marx, concretamente en el *Prefacio a la contribución a la crítica de economía política* (1858-1859), hallamos solamente una referencia de paso a las clases y ninguna en absoluto a la lucha de clases. Sin embargo, contiene una explicación muy buena de ella, perfectamente subrayada por Arthur M. Prinz en un artículo publicado en el *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 437-450, titulado «Background and ulterior motive of Marx' "Preface" of 1859». El *Prefacio* tenía que publicarse (gracias a los buenos oficios de Lassalle) en Berlín, y a Marx se le hacía absolutamente necesario tener muy en cuenta la férrea censura prusiana, y poner gran cuidado en abstenerse de todo lo que pudiera levantar sospechas de incitación al odio de clases, que en esa época constituía un auténtico delito, que se castigaba con la cárcel, según el art. 100 del código penal prusiano. Marx, que ya era bien conocido de los censores prusianos, vivía por aquel entonces en Inglaterra y no corría riesgo de verse procesado, pero tenía que mostrarse circunspecto si quería tener alguna esperanza de encontrar un editor, pues el mismo artículo del código penal prescribía también la pena de confiscación por la publicación de toda obra delictiva. Sin embargo Marx tenía que publicar en Alemania, si quería conseguir la dirección intelectual del movimiento socialista alemán. Por lo tanto, el *Prefacio* tenía que evitar cualquier contacto con la lucha de clases. Pero cuando el 17/18 de septiembre de 1879, Marx y Engels —remitiéndose al *Manifiesto comunista* y demás— escribían a Bebel, Liebknecht y otros, que «durante casi cuarenta años hemos subrayado que la lucha de clases constituye el poder conductor de la historia más inmediato» (*MESC*, 395), tenían toda la razón. Incluso en las numerosas partes de los escritos de Marx que tratan enteramente de economía y filosofía y no del proceso histórico, nos mostrará a veces que la lucha de clases está siempre presente en su cabeza, como cuando en una carta a Engels, de 30 de abril de 1868, resume un largo pasaje acerca de la economía con estas palabras: «finalmente ... tenemos como conclusión la lucha de clases, en la que se resume el movimiento de toda la *Scheiss*» (véase *MESC*, 250).

Por las reacciones que he visto a los borradores de este capítulo, sé que algunos protestarán por lo que les parecerá un excesivo énfasis puesto en las entidades colectivas, en las clases, a expensas del «individuo». Yo replicaría a esas

objeciones que el objetivo principal de mi libro es explicar «¿qué es lo que pasó en la historia?» *a gran escala*: la historia del mundo griego en su totalidad durante más de 1.300 años (¿me atreveré a utilizar la expresión bastante repelente «macro-historia»?). Pero la historia de «macrounidades» (de clases, así como de estados y alianzas) ha de explicarse en términos muy distintos de los que son apropiados al comportamiento de los individuos. En este punto debo remitirme a I.iv, donde explicaba cómo aprendí de Tucídides los modelos de comportamiento de los grupos humanos organizados como estados. En otra parte he explicado por extenso cómo Tucídides reconocía (creo que con toda razón) que los cánones de interpretación y de juicio aplicables a las acciones de los estados son fundamentalmente distintos de los que aplicamos a las acciones de los individuos (véanse mis *OPW*, 7 ss., esp. 16-28). Ahora me gustaría hacer las siguientes propuestas: que los factores que gobiernan el comportamiento de las clases (en el sentido que yo les doy) son, a su vez, distintos de los dos tipos que acabo de mencionar; que el comportamiento de una clase como tal (el de los hombres *en cuanto* miembros de una clase) puede muy bien resultar inexplicable en los términos que podríamos aplicar con toda legitimidad a su comportamiento en cuanto individuos; e incluso que un determinado individuo o una serie de individuos pueden comportarse, *en cuanto* son parte constituyente de una clase, de un modo bien distinto del que podríamos esperar de él (o de ellos) en cuanto individuos.

Si sustituimos en la última frase «una clase» por «un estado», no se podrán poner muchas objeciones, pues los modelos de moral que generalmente se suponen que gobiernan la conducta de los individuos son a todas luces bien distintos de los que se aplican al comportamiento de los estados: la mayoría no consideraría un asesino de masas a un hombre que hubiera participado en los bombardeos de Hiroshima o Nagasaki, de Berlín o Dresde, de Vietnam o Laos, pues actuaba en interés —o en todo caso a las órdenes— de su estado, y en contra de un estado «enemigo»; y los que dieron las órdenes no sufrieron ningún proceso por criminalidad, porque en esas acciones no resultaron derrotados. De la misma manera sería muy fácil encontrar ejemplos de actos acontecidos en el mundo antiguo que todos juzgarían comportamientos moralmente horribles, en caso de ser cometidos por individuos que actuaran guiados por sus intereses puramente personales, pero que no levantarían la más mínima objeción e incluso resultarían dignos de elogio en caso de ser cometidos al servicio del estado. La mayor parte de los actos de odiosa injusticia o de innecesaria crueldad realizados por los generales romanos del siglo IV contra los «bárbaros» o rebeldes que se nos han transmitido, por ejemplo, en Ammiano Marcelino (historiador griego que escribió en latín), son recogidos sin la menor señal de desaprobación;[5] y el mismo historiador puede mencionar, sin objetar el menor comentario, la opinión de los «abogados de antaño», según la cual, llegada la ocasión, podría condenarse a muerte incluso a inocentes (XXVII.ix.5), o no sentir la necesidad de derramar ninguna lágrima por el total exterminio de los niños de los maratocuprenos, fieros y salvajes bandidos (XXVIII.ii.11-14). Tengo, sin embargo, la sospecha de que mucha menos gente admitiría de buen grado esas mismas valoraciones que hemos expuesto hace un momento si se aplicaran a las clases, como trataré ahora de demostrar.

Los esclavos que se rebelaban o a los que se consideraba culpables de no haber defendido a sus amos del peligro de ser asesinados por uno de los suyos,

eran tratados sin la menor compasión y de ello tenemos buenas pruebas: presento uno o dos ejemplos de lo más ilustrativo en VII.i. La relación existente entre los espartanos y sus ilotas —típica relación de clase entre explotador y explotado— era de enorme hostilidad y sospecha. En III.iv llamo la atención sobre el sorprendente hecho de que los éforos de Esparta, cada vez que se hacían cargo de la magistratura, hacían una declaración oficial de guerra a su propia fuerza de trabajo, los ilotas, de modo que podían matar a cualquiera de ellos sin previo juicio, negándose incluso a admitir que, al hacerlo, se veían contaminados por una mancha religiosa, como ocurriría en cualquier otro caso. En general, los griegos mostraban menos crueldad que los romanos ante sus esclavos; pero hasta en la Atenas clásica, en la que se repite que existía un trato relativamente mejor de los esclavos, toda la bibliografía de que disponemos da por descontado que se les azotaba.

Las fuentes literarias procedentes de todos los rincones del mundo griego muestran abundantemente que esta forma de castigo de los esclavos suponía algo totalmente típico. Un epitafio colocado en la tumba de una virtuosa matrona, Miró (que acaso no sea más que un personaje imaginario), obra del poeta helenístico Antípatro de Sidón, describe con la mayor soltura, como si se tratara de una cosa totalmente natural, la representación de un látigo en su tumba (entre otros objetos), como señal de que Miró «castigaba con justicia las fechorías» (aunque no era, ¡por supuesto!, «un ama cruel o arrogante» (*Ant. Pal.*, VII.425). No habrá nadie que dude que los esclavos obstinados eran reprimidos sin compasión, en cualquier caso siempre en la medida en que ello no causara un daño excesivo a los intereses de sus amos, de quienes constituían un bien (cf. III.iv).

¿De quién hubiéramos sospechado menos que hubiera mandado azotar a un esclavo de entre todas nuestras fuentes literarias más importantes que de Plutarco, hombre precisamente curioso por su humanidad? Pero tenemos una historieta un tanto indecente que nos ha llegado en Aulo Gelio (*NA*, I.xxvi.4-9), procedente de Calvisio Tauro, amigo de Plutarco. Un erudito esclavo de Plutarco, que conocía el tratado de su amo *Sobre la ecuanimidad (Peri aorgēsias*, citada normalmente por su título latino *De cohibenda ira*), se quejó, al ser azotado, de que Plutarco era inconsecuente y de que había caído precisamente en la falta que había reprobado. Plutarco no sintió la menor vergüenza. Destacando que estaba totalmente tranquilo, invitó al esclavo a continuar con sus argumentos dialogando con él... mientras mandaba al verdugo que siguiera aplicándole el látigo. La peripecia la refería Tauro, en respuesta a una pregunta de Gelio, situada al final de una de sus lecciones de filosofía, y obtuvo completa aprobación. Pero, en último término, no tiene por qué sorprendernos la actuación de Plutarco, si logramos ver a este propietario de esclavos en particular y a su propio esclavo «simplemente como personificaciones de las relaciones económicas que existían entre ellos» (Marx, *Cap.*, I.84-85).

La lucha de clases entre la clase de los propietarios y los que relativa o absolutamente carecían de propiedades se veía acompañada en ocasiones de atrocidades por ambas partes: véase por ejemplo V.ii. Cuando nos enteramos de comportamientos particularmente crueles por parte de aquellos que tenían mando en una *stasis* (una conmoción civil), podemos estar razonablemente tranquilos si

concluimos que el conflicto era básicamente una cuestión de clases sociales, aunque nuestra información al respecto no sea lo suficientemente explícita.[6]

Me abstengo de citar ejemplos contemporáneos de la conducta de la guerra de clases de maneras que se han considerado generalmente «necesarias», pero que implicaban un comportamiento que todos hubieran condenado por ser moralmente indefensible, si se hubiera tratado de acciones entre individuos.

(iii) La explotación y la lucha de clases

Como el título de este libro no se refiere meramente a la «clase» en el mundo griego antiguo, sino a la «lucha de clases», tendré que explicar qué es lo que entiendo por tal, con mayor exactitud que en la definición que he dado en la sección ii de este capítulo. Desde luego no se puede negar que, aunque el término «clase» sea una expresión que todos podemos utilizar sin sonrojarnos, no ocurre lo mismo con «lucha de clases». Utilizar simplemente la expresión «lucha de clases», en singular, a mucha gente del mundo occidental le parecerá seguramente una concesión deplorable al fantasma de Karl Marx; y, efectivamente, al enterarse del título de este libro (así como de las conferencias en las que se basa), algunos amigos míos pusieron caras raras, como quien oye hablar de un trasgo en cuya existencia real no puede creer, y me sugirieron que a su plural, «las luchas de clases», se le pondrían menos objeciones. Pero yo quería dejar suficientemente claro con la elección del título no sólo que mi enfoque se basaba en lo que creo que es el método histórico del propio Marx, sino además que el proceso de «lucha de clases» que tengo en mi mente no es algo espasmódico, ocasional o intermitente, sino un rasgo permanente de la sociedad humana cuando ha pasado del nivel primitivo. Marx no pretendió en ningún momento que había inventado el concepto de lucha de clases,[1] pero fueron él y Engels quienes por primera vez hicieron de él no sólo un instrumento de análisis clave que facilitara la investigación histórica y sociológica, sino también una poderosa arma que pudieran esgrimir todas las clases oprimidas.

La verdadera existencia de las clases, en el sentido en que he definido el término (siguiendo, en mi opinión, a Marx), supone inevitablemente tensión y conflicto entre las clases. Los marxistas hablan con frecuencia de «contradicciones» en este contexto. Por lo que yo puedo ver, aunque el propio Marx hablara de «contradicciones» entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción, por ejemplo, o entre el carácter social de la producción y la apropiación privada de sus productos por parte de unos pocos, y entre propiedad privada de la tierra y agricultura racional,[2] no es en modo alguno característico en él definir una situación de lo que yo llamo lucha de clases como una «contradicción»: esta terminología se halla con más frecuencia en Engels y sobre todo en Lenin y Mao Tse-Tung. Me doy cuenta de que sobre todo Mao ha hecho algunas contribuciones a este respecto verdaderamente importantes,[3] pero personalmente no estoy satisfecho de todas las discusiones que he podido ver en inglés acerca del concepto de «contradicción» en un contexto marxista, y me siento bastante reacio a utilizar el término en un determinado sentido, que todavía no se ha establecido en la lengua inglesa y no se ha aceptado en el lenguaje normal, como sin duda ocurre

en francés, por ejemplo. Prefiero, por lo tanto, hablar de «luchas», «conflictos», «antagonismos», «oposiciones» o «tensiones» de clase, que surgen como *resultado* (en cierto sentido) de las «contradicciones». De este modo, creo que me encuentro más cerca de la utilización que de ello hace el propio Marx, como cuando dice, por ejemplo, que la propia existencia del capital industrial «implica un antagonismo de clases entre capitalistas y asalariados» (*Cap.*, II.57); o cuando él y Engels llaman en el *Manifiesto comunista* a la «propiedad privada burguesa moderna ... la expresión última y más completa del sistema de producción y apropiación de productos basado en los antagonismos de clase, en la explotación de la mayoría por la minoría» (*MECW*, VI.498). A veces, cuando Marx habla de un *Gegensatz* o de *Klassgegensatz*, palabras que habría que traducir por 'oposición' y 'oposición de clase', el término en cuestión aparecerá en una traducción inglesa estándar en la forma «contradicción» o «contradicción de clases»: hay ejemplos en *MECW*, V.432, de la *Ideología alemana*, y en *Cap.*, III.386 (como me ha indicado Timothy O'Hagan).[4]

Como ya he señalado, el propio Marx nunca hizo una verdadera exposición sistemática de su teoría de las clases o de la lucha de clases, aunque estos conceptos aparecen una y otra vez en sus obras, y de hecho ocupan un lugar central en su pensamiento, siendo omnipresentes incluso cuando no se emplea realmente el término específico «clase». El *Manifiesto comunista*, esbozado por Marx y Engels en 1847-1848, empieza con las siguientes palabras: «La historia de todas las sociedades que ha habido hasta la fecha [''es decir, toda la historia *escrita*'', como añadiría Engels en la edición inglesa de 1888] *es* la historia de las luchas de clases.»

Creo que si el propio Marx hubiera intentado dar una definición de clase en los términos más generales, habría hecho una no muy distinta de la que he dado yo en la sección ii del presente capítulo. Marx comenzaba con una idea fundamental de la sociedad civilizada, cuyo meollo es la clase. Bastaría entresacar cuatro pasajes del *Capital* en los que la importancia central de la clase queda patente, aunque sólo en el primero de ellos se usa realmente el término «clase». El primero, muy breve, es precisamente el que he mencionado hace poco, en el que Marx dice que «el capital industrial» es algo cuya «propia existencia implica un antagonismo de clases entre capitalistas y asalariados» (*id.*, 57). El segundo pasaje, que también es bien cortito, reza así:

> Cualquiera que sea la forma social de producción, los trabajadores y los medios de producción son siempre factores suyos. Pero ... para que la producción progrese, deben unirse. La manera específica en que se realice esta unión es lo que distingue entre sí las diferentes épocas económicas de la estructura de la sociedad (*Cap.*, II.36-37).

También muy breve es el tercer pasaje, pero contiene unas consecuencias importantes que, en mi opinión, se han pasado por alto con mucha frecuencia (insistiré más adelante en ello): «La diferencia esencial entre las diversas formas económicas de sociedad (por ejemplo, entre una sociedad basada en el trabajo de los esclavos y otra basada en el trabajo asalariado) estriba sólo en el modo en que, en cada caso, se extrae el plustrabajo de su productor efectivo, el obrero» (*Cap.*, I.217).

Pues bien, «plustrabajo» y «plusvalía» (para el caso de las sociedades que producen bienes de consumo) son simples términos que utiliza Marx al referirse a la explotación de los productores primarios por parte de los que controlan las condiciones de producción; y, efectivamente, la frase que acabo de citar de *Capital* I procede de la sección 1 del capítulo IX (capítulo VII en las ediciones alemanas), titulado «el grado de explotación de la fuerza de trabajo» («Der Exploitationsgrad der Arbeitskraft»), en el que Marx —al tratar, como es natural, específicamente de la sociedad capitalista— dice que «la tasa del plustrabajo es una expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital, o del obrero por parte del capitalista» (I.218 y n. 1; cf. III.385 y muchos otros pasajes). Así pues, los fragmentos que he citado constituyen simplemente otro modo de decir que el rasgo distintivo de cada tipo de sociedad es su forma precisa de explotación (siempre que estas sociedades se hallen, naturalmente, por encima del nivel más primitivo), tanto si se trata de una sociedad esclavista como si es una capitalista (cf. *Cap.*, I.539-540). Y, como ya he indicado, una clase es esencialmente el modo en que se refleja una explotación en una estructura social. Pero resulta que Marx no utiliza la expresión «explotación» (ni mediante el término más coloquial *Ausbeutung*, ni mediante el más técnico *Exploitation*) en contextos en los que la hubiéramos podido esperar, sino que prefiere hablar en un lenguaje totalmente técnico de «extracción del plustrabajo» o «de la plusvalía». *Exploitation* lo consideraba evidentemente una palabra estrictamente francesa, pues en su obra conocida generalmente hoy día con el título *Salario, precio y ganancia*, escrita en inglés en junio de 1865 y dirigida al Consejo General de la I Internacional, Marx se expresa en los siguientes términos: «la *explotación* (permítaseme utilizar esta palabra francesa) del trabajo» (*MESW*, 215). Pero utiliza el verbo *exploitieren* y los sustantivos *Exploiteur und Exploitiertem* al menos desde 1844[5] en adelante, y hallamos la forma *Exploitation* en varias obras suyas, incluidos los tres volúmenes del *Capital*.[6] *Ausbeutung* y su correspondiente verbo *ausbeuten* son relativamente raros en los escritos de Marx, pero aparecen de vez en cuando a partir de 1843[7] (debería añadir tal vez que la mayor parte del *Capital* se escribió entre 1863 y 1865; la publicación de su primer volumen fue realizada por el propio Marx en 1867, y la de los volúmenes II y III por Engels, después de la muerte de Marx en 1883).

El más largo y explícito de mis cuatro pasajes, que a mi juicio constituye uno de los más importantes que escribiera Marx, procede del volumen III del *Capital* (791-792, capítulo xlvii, sección 2):

> La forma económica específica en que se les exprime [*ausgepumpt wird*] el plustrabajo sin pagarlo a sus directos productores determina la relación existente entre los que dominan y los que se hallan sometidos [*Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*], por cuanto surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en ella como un elemento determinante. Sin embargo en esto se basa la organización entera de la comunidad económica que se desarrolla a partir de las propias relaciones de producción, y por ende también su forma política específica. La relación directa de los propietarios de las condiciones de producción respecto a los productores inmediatos —relación que, naturalmente, se corresponde siempre con un determinado estadio en el desarrollo del tipo y del método de trabajo, y, en consecuencia, de su productividad social— es la que siempre revela el secreto más

íntimo, el fundamento oculto de la estructura social entera y por lo tanto también de la forma política de las relaciones de soberanía y dependencia [*Souveranitäts- und Abhängigkeitsverhältnis*], dicho en pocas palabras, de la correspondiente forma específica de estado. Ello no impide que la misma base económica —la misma en la medida en que se ven implicadas sus principales condiciones—, debido a innumerables circunstancias empíricas distintas, como el medio ambiente natural, las peculiaridades raciales, influencias históricas externas, etc., se manifieste con infinitas variaciones y gradaciones en su aspecto, que sólo podrán ser captadas por un análisis de las determinadas circunstancias empíricas. (He alterado brevemente la traducción inglesa estándar, tras estudiar el texto alemán, *MEW*, XXV.799-800.) [8]

He aguardado hasta este momento para exponer una de las partes principales de mi teoría de la clase, porque deseaba demostrar que se halla implícita en los escritos del propio Marx, y ello puede verse con mayor claridad en los dos últimos pasajes del *Capital* que acabo de citar (I.217 y III.791-792). Puesto que pretendo que esa teoría la he hallado en Marx, no puedo, pues, reclamar su novedad; pero nunca la he visto expuesta clara y explícitamente. Yo pongo el acento en que el rasgo distintivo más significativo de toda formación social, de cada «modo de producción» (véase el final de IV.v) no estriba tanto en *cómo se realiza el grueso del trabajo de producción*, cuanto en *cómo las clases propietarias dominantes*, que controlan las condiciones de producción, *se aseguran la extracción del excedente* que hace posible su propia existencia sin necesidad de trabajar. Este es el punto de vista de Marx, y yo lo sigo. En el último fragmento del *Capital* que he citado antes, el hecho queda bien patente; y aunque el sentido del tercer pasaje (*Cap.*, I.217) no resulte inmediatamente tan obvio, quiere decir sin duda lo mismo, como puede verse un poquito mejor si nos ceñimos un poco más al original alemán (*MEW*, XXIII.231): «Sólo la forma en que se extrae de su inmediato productor, el obrero, este excedente de trabajo, distingue las formas económicas de sociedad, por ejemplo la sociedad esclavista de la del trabajo asalariado». Lo que yo creo que se ha pasado por alto con frecuencia es el hecho de que en lo que se centra Marx, considerándolo el rasgo distintivo real de cada sociedad, no es en el modo en que se realiza el grueso del trabajo de producción, sino en cómo se asegura la extracción del excedente del productor inmediato. De modo que, como consecuencia de ello, estamos totalmente justificados si decimos que el mundo grecorromano era una «economía esclavista», en el sentido de que se caracterizaba por el *trabajo no libre* (*direkte Zwangsarbeit*, 'trabajo forzado directo', como escribió originalmente Marx: véase más adelante), en el que de hecho la esclavitud («esclavitud-mercancía») desempeñaba un papel central. La justificación que le daremos será que ese era el modo más importante en que las clases propietarias dominantes del mundo antiguo sacaban su excedente, tanto si la mayor parte del *total* de la producción se debía al trabajo no libre como si no. De hecho, hasta aproximadamente 300 d.C. los pequeños productores libres e independientes (sobre todo campesinos, junto con artesanos y comerciantes), que trabajaban al nivel de subsistencia o poco más, y que no eran ni esclavos ni siervos (cf. III.iv), debieron de constituir una mayoría efectiva de la población en casi todos los rincones del mundo griego (y romano) en todas las épocas, y asimismo debieron de ser los responsables de una parte sustancial del total de su producción —de hecho, de la mayor parte de ella, excepto en casos especiales, sobre todo en Italia

durante el último siglo a.C., cuando se disponía de masas de esclavos baratos (cf. IV.iii), y, probablemente, en Atenas y en unas cuantas ciudades griegas más durante los siglos V y IV a.C, cuando también estaban muy baratos los esclavos (trataré de la posición del campesinado y demás productores libres independientes en el capítulo IV). Podemos, pues, hablar del mundo griego antiguo como de una «economía esclavista» (en el sentido lato que yo le doy), a pesar del hecho de que siempre o casi siempre fue una minoría de la población libre (virtualmente lo que yo llamo «la clase de los propietarios»: véase III.ii) la que explotó el trabajo no libre a una escala significativa, y de que la mayoría —con frecuencia la gran mayoría— de los griegos (y romanos) libres eran campesinos que apenas utilizaban más que su propio trabajo y el de sus familias, de modo que vivían a un nivel no mucho más alto que el de la mera subsistencia.

Precisamente era en estos campesinos en quienes pensaba Aristóteles cuando hablaba de la falta de esclavos (*adoulia*) de los no propietarios (los *aporoi*), y decía que precisamente por esa falta de esclavos tenían que «utilizar a sus esposas e hijos en calidad de asistentes» (*hōsper akolouthois*: *Pol.*, VI.8, 1.323^{a}5-6). En otro momento dice que a los pobres (los *penētes*, palabra utilizada generalmente para indicar un grado de pobreza menos extrema que la de los *aporoi*) «el buey les sirve en lugar del esclavo» (*oiketēs*, I.2, 1.252^{b}12). El concepto implícito que podemos sobreentender es que los hombres que tuvieran propiedades poseerían y utilizarían esclavos.

Continuando con la exposición de la teoría que he esbozado, desearía dejar bien explícito otro hecho que nunca se ha expuesto con la suficiente claridad, a saber: que tanto un individuo como una clase sólo podían obtener su excedente de un número limitado de maneras, que pueden resumirse en estos tres puntos:

1. Se puede extraer el excedente mediante la explotación del trabajo asalariado, como en el mundo capitalista moderno.

2. Puede haber explotación del trabajo no libre, que a su vez puede ser *a*) de esclavos-mercancía, *b*) de siervos, o *c*) de siervos por deudas, o bien de una combinación de dos de estos grupos o de los tres a la vez.

3. Puede obtenerse un excedente alquilando las posesiones rústicas y las casas a arrendatarios, a cambio de una renta de cualquier tipo, en dinero, en especia o en prestaciones.

Sólo hace falta que mencione la posibilidad de que una clase que controle la máquina de un estado extraiga colectivamente un excedente, ya sea mediante impuestos internos o la imposición de prestaciones forzosas al estado (para el transporte, la construcción de canales, reparación de calzadas, etc.), o bien mediante un sistema imperialista, explotando a otro país, es decir conquistándolo y sometiéndolo inmediatamente después al saqueo o bien imponiéndole un tributo.

Pues bien, antes de que llegue la era de la automatización completa, los individuos integrantes de una clase dominante apenas podrán obtener un excedente *de importancia* si no es mediante el empleo de un trabajo asalariado «libre» o algún tipo de trabajo no libre (n.^{os} 1 y 2 de la anterior lista), con el complemento de las contribuciones fiscales y las prestaciones forzosas que puedan imponer colectivamente. Por razones obvias, el recurso a la tercera de las alternativas que he expuesto, el arrendamiento de la tierra a colonos libres, es de suponer que no alcance un excedente tan elevado, por mucho que se obligue a los pequeños

productores a entregar rentas muy altas y se les someta a un fuerte control político: para asegurar la obtención de un excedente realmente considerable durante un período largo de tiempo, el grueso de los productores primarios tienen que verse sometidos o bien al trabajo no libre, ya sea por obligación de esclavitud, servidumbre o servidumbre por deudas, o bien tendrán que verse en la tesitura de vender su propia fuerza de trabajo por un salario. En la Antigüedad, como el trabajo asalariado era normalmente no cualificado y no se podía conseguir en demasiada cantidad (véase III.vi), no quedaba más alternativa que el trabajo no libre; y ésta era, pues, la fuente de la que las clases propietarias de la Antigüedad extraían sus excedentes. El mundo griego (y romano) antiguo era de hecho una «sociedad poseedora de esclavos» o una «economía esclavista» (en el sentido que yo le doy); los términos corrientes alemanes son *Sklavenhaltergesellschaft* y *Sklavenhalterordnung*.

Marx se refiere una y otra vez al mundo griego y romano, en su pleno desarrollo, llamándolo una «economía esclavista» o un «sistema esclavista» (véase, p. ej., *Cap.*, III.332, 384-385, 594, 595); y puede así decir que «la esclavitud o la servidumbre [*Leibeigenschaft*] constituyen los fundamentos más hondos de la producción social durante la Antigüedad y la Edad Media» (*Cap.*, III.831). Me gustaría sobre todo llamar la atención sobre la que me parece que es su exposición más correcta técnicamente a este respecto: «El trabajo forzado directo [*direkte Zwangsarbeit*] constituye el fundamento del mundo antiguo» (*Grundrisse*, 156 = trad. ingl., 246). Pero también se dio cuenta del importante papel que desempeñaron los productores campesinos, sobre todo en los estadios más antiguos del mundo grecorromano. Por eso pudo decir que «la forma de propiedad de la tierra en pequeñas parcelas por parte de campesinos libres autónomos como forma preponderante y normal constituye ... el fundamento de la sociedad durante los mejores períodos de la Antigüedad clásica» (*Cap.*, III.806, cf. 595), y que «la agricultura de los campesinos en pequeña escala y la insistencia de los artesanos independientes ... forman los fundamentos económicos de las comunidades clásicas en su mejor momento ... antes de que el esclavismo se adueñara totalmente de la producción» (*Cap.*, I.334, n. 3).

Todos aquellos a quienes resulten sorprendentes las afirmaciones que acabo de hacer y que caracterizan la civilización clásica como una sociedad poseedora de esclavos, podrán tranquilizar sus mentes si se fijan en otras sociedades de ese tipo. Bastará dar un ejemplo: el Viejo Sur norteamericano. No pretendo en absoluto que el Viejo Sur fuera «típico» en ningún sentido; pero la comparación con él me servirá para dejar bien sentado mi punto de vista, o sea, que tenemos perfecto derecho a llamar a una sociedad «poseedora de esclavos» según el modo de hablar corriente, aunque sus esclavos constituyan mucho menos de la mitad de la población y los poseedores de esclavos una pequeña minoría. Un destacado historiador norteamericano, Carl N. Degler, señala que en el Sur de 1860 «los esclavos constituían menos de un tercio de la población de la región; poco más de un cuarto de las familias sureñas poseían sólo un esclavo, cuanto menos una cuadrilla». Y «en el Sur de la preguerra menos de un 3 por 100 de los *propietarios de esclavos*, algo así como seis décimas partes del 1 por 100 del total de las familias sureñas, poseían 50 esclavos o más».

Sin embargo, Degler insiste (al igual que todos los demás historiadores) en

considerar al Viejo Sur una sociedad esclavista en toda la extensión de la palabra; y subraya la utilidad de su comparación con la situación existente durante la Antigüedad clásica. En su artículo daba una lección de método histórico muy necesaria a un historiador de la Antigüedad norteamericano, Chester G. Starr, que no se dio cuenta de lo que puede aprenderse de los estudios comparados sobre esclavismo y que infravaloró enormemente la aportación de la esclavitud a la civilización clásica.[9] Starr estaba dispuesto a afirmar que la esclavitud no era «básica» para la economía antigua, apoyándose en el hecho aparente de que los esclavos no constituían la mayoría de la fuerza de trabajo ni realizaban la mayor parte de él (situación que, evidentemente, era igualmente cierta en el caso del Viejo Sur). Pero Degler replicó con toda razón que «la pregunta realmente significativa en torno al lugar que ocupaba la esclavitud en la Antigüedad no era si los esclavos realizaban la mayor parte del trabajo, sino cuál era el papel que desempeñaban en el proceso económico». Por mi parte, creo que la pregunta de Degler se plantea en unos términos tan generales —aunque bien encaminados—, que resulta muy difícil darle una respuesta escueta. Me gustaría hacerla en términos mucho más específicos, y decir: ¿Qué papel desempeñaban los esclavos —o mejor dicho (como a mí me gustaría formularlo), el *trabajo no libre*— a la hora de proporcionar su excedente a las clases dominantes de los propietarios? La respuesta es bien clara: un papel fundamental y —dadas las condiciones de la época— insustituible.

Tal vez sería útil que diera unas cuantas citas a este respecto procedentes de una de las obras recientes más importantes acerca de la esclavitud en Norteamérica, que ya he mencionado en la sección i de este mismo capítulo, *The Peculiar Institution*, de Kenneth Stampp. Utilizando las cifras del censo federal oficial, señala que

> El [Viejo] Sur no era simplemente —ni siquiera básicamente— una tierra de dueños de plantaciones, esclavos y «blancos pobres» degradados. Estos tres grupos juntos constituían menos de la mitad del total de la población sureña. La mayoría de los restantes habitantes del Sur (y también el grupo individual más numeroso) eran pequeños propietarios rurales independientes con diversos grados de ingresos. Si existía algo que se pareciera a un sureño «típico» de antes de la guerra, pertenecería a la clase de los pequeños propietarios rurales, que labraban sus campos normalmente sin más ayuda que la que les prestaran sus mujeres e hijos ... [yo también me vería tentado a decir lo mismo del «griego típico»] ... En 1860 existían en el Sur 385.000 propietarios de esclavos repartidos entre 1.516.000 familias libres. Casi tres cuartos de los sureños libres no tenían relación alguna con la esclavitud ni por lazos familiares ni por posesión personal. El sureño «típico» no sólo era un pequeño granjero, sino además un no propietario de esclavos (*PI*, 29-30).

Sobre los propietarios de esclavos dice: «El 72 por 100 de ellos poseían menos de diez [esclavos], y casi el 50 por 100 menos de cinco.» Y luego: «Sea por la razón que fuere, la mayoría de los no propietarios de esclavos creyeron que por mor de sus intereses tenían que defender la curiosa institución [o sea, la esclavitud, en la forma en que se daba en el Viejo Sur]» (*PI*, 33).

Ya he tratado brevemente (en I.iv) de Marx como estudioso de las Clásicas y de ciertos aspectos de sus puntos de vista y de su método. Formuló buena parte de

los rasgos generales del total de su sistema de ideas, incluidos los conceptos de clase y de explotación, entre los años 1843 y 1847, si bien, como es natural, muchos detalles y perfiles, e incluso algunos rasgos principales, no aparecieron hasta más tarde. Virtualmente todas las ideas esenciales comprendidas en lo que se ha llegado a conocer con el nombre de «materialismo histórico» (véase I.iv) aparecen de alguna forma en las obras, publicadas o no, que se escribieron entre dichos años, especialmente la «Introducción a la contribución a la crítica [no publicada] a la filosofía del derecho de Hegel» de Marx, y los *Manuscritos económico-filosóficos* (los dos de 1844), la *Ideología alemana* (obra conjunta de Marx y Engels, de 1845-1846), y *La miseria de la filosofía*, escrita por Marx en francés en 1847. Hegeliano como era su temperamento desde un principio en algún sentido, Marx no desarrolló en modo alguno sus ideas de manera puramente teórica: procedía de un modo completamente distinto de Hegel. Poco antes de que empezara sus estudios serios de economía, leyó una gran cantidad de material histórico: los cuadernos de notas que recopiló durante su estancia en casa de su suegra en Kreuznach, en el verano de 1843, nos lo presentan estudiando no sólo a los teóricos de la política, como Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, sino además una buena cantidad de historia, sobre todo reciente (la de Inglaterra, Francia, Alemania, Suecia, Venecia y los Estados Unidos). Algunos fragmentos de los «Kreuznacher Excerpte» se han publicado en *MEGA*, I.i.2 (1929), 98, 118-136. Es una lástima que la edición inglesa de *Collected Works* contenga tan sólo un breve extracto de los cuadernos de Kreuznach, de una media página de largo (*MECW*, III.130), y no dé en absoluto idea de los objetivos de las obras recogidas por Marx. Con todo, y tal como ha dicho David McLellan, «su lectura de la historia de la revolución francesa el verano de 1843 fue lo que le enseñó el papel desempeñado por la lucha de clases en el desarrollo social» (*KMLT*, 95). Yo mismo tengo la convicción de que otra obra de las que hicieron surgir el posterior desarrollo por parte de Marx de la teoría de la lucha de clases fue su lectura, durante sus años de estudiante, de la *Política* de Aristóteles, obra que muestra ciertas analogías sorprendentes con el análisis de Marx acerca de la sociedad griega (véase la sección iv de este mismo capítulo). Durante 1844 y comienzos de 1845, leyó también y resumió muchas obras de destacados economistas clásicos: Adam Smith, David Ricardo, James Mill, J. R. McCulloch, J. B. Say, Destutt de Tracy y otros (véase *MEGA*, I.iii, 409-583). En el prólogo a los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, insistía Marx en que sus resultados los había obtenido «mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la economía política» (*MECW*, III.231). Y en la *Ideología alemana* de 1845-1846, justo después del célebre pasaje en el que esbozan la serie de «modos de producción», Marx y Engels declaran que «la observación empírica tiene que subrayar empíricamente y en cada ejemplo por separado —sin dar espacio a la mistificación y a la especulación— la conexión existente entre la estructura social y política y la producción» (*MECW*, V.35; cf. 36-37, 236, etc.).

Otra importante influencia operaría en Marx desde su llegada a París en octubre de 1843: el movimiento de la clase obrera francesa. «Tendría usted que haber asistido a alguna reunión de los obreros franceses —escribía Marx en una carta a Feuerbach el 11 de agosto de 1844— para apreciar la pura frescura, la nobleza que brota de estos hombres gastados por la fatiga» (*MECW*, III.355). Y

en los *Manuscritos económico-filosóficos* utiliza el mismo lenguaje. «Se pueden observar los mejores resultados cuando se ven juntos a los trabajadores [*ouvriers*] socialistas franceses ... En ellos la fraternidad de los hombres no es una mera palabra, sino un hecho vivo, y la nobleza del hombre resplandece sobre nosotros iluminada por sus cuerpos endurecidos por el trabajo» (*id.*, 313). De nuevo escribe Marx en *La sagrada familia* (obra en colaboración con Engels, que data de 1845), «ha de conocerse el afán, la sed de conocimiento, la energía moral y la incesante prisa por el desarrollo que tienen los obreros franceses e ingleses, para hacerse idea de la nobleza *humana* de este movimiento» (*MECW*, IV.84). Marx asistió también a reuniones de algunos obreros alemanes emigrados a París, que contaban varias decenas de millares, y llegó a conocer a sus dirigentes (McLellan, *KMLT*, 87). Su segundo artículo para los *Deutsch-französische Jahrbücher*, concretamente la brillante «Introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» (*MECW*, III.175-187), escrito poco después de su llegada a París, contiene en sus últimas páginas su primera exposición clara del punto de vista que considera cómo la emancipación de la sociedad capitalista sólo puede llevarse a cabo a través del proletariado. El concepto de lucha de clases aparece explícitamente en dicho artículo (véase esp., *id.*, 185-186); y en *Manuscritos económico-filosóficos*, aunque no se use mucho el término preciso «clase» (sin embargo, véanse págs. 266, 270, etc.), hallamos frecuentes referencias a las relaciones antagónicas, de las que habla Marx en el artículo que acabamos de mencionar y en otros sitios, en términos de lucha de clases (y de bastante interés para el historiador de la Antigüedad es el hecho de que estas relaciones antagónicas no se limitan a las existentes entre capitalista y obrero, sino que también incluyen las del terrateniente y el trabajador rústico). Marx puede decir que «el arriendo de la tierra se establece como resultado de la lucha entre colono y terrateniente. Vemos que el hostil antagonismo de intereses, la lucha, la guerra [*den feindlichen Gegensatz der Interessen, den Kampf, den Krieg*] se reconoce en toda la economía política como base de organización social» (*id.*, 260 = *MEGA*, I.iii.69). Pasa a comparar la contraposición de intereses entre el terrateniente y su obrero del campo con la que existe entre el industrial y el obrero de la fábrica; y demuestra que la relación entre terrateniente y obrero del campo puede también «reducirse a la relación económica de explotador y explotado» (*MECW*, III.263, 267).

A los que no han estudiado el desarrollo del pensamiento de Marx durante los años cuarenta del pasado siglo me gustaría recomendarles dos obras recientes en particular. Un buen esbozo, y además breve, de la aparición de las ideas de Marx en la esfera económica lo tenemos en el libro de Ronald L. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (2.ª edición, 1973), 121-156 (esp. 129-146); cf. 157-200, acerca de ulteriores desarrollos. Y el de N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels, I. Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850* (Pittsburgh, 1974; Londres, 1975) da una relación muy adecuada de la expansión de las ideas políticas de Marx y Engels en los años cuarenta del pasado siglo (véanse esp. págs. 26-131).

He visto que algunas personas reprueban el empleo que hago de la expresión «*lucha* de clases» aplicándola a situaciones en las que tal vez no haya *una conciencia común de clase explícita* ni en una parte ni en otra, *ni absolutamente ninguna*

lucha específicamente política, o ni siquiera acaso *una pequeña conciencia de lucha* de ningún tipo. Reconozco que el término «lucha de clases» no es demasiado afortunado, si se lo utiliza en el sentido que yo le doy para tales situaciones, pero no sé cómo podemos evitar utilizarlo de ese modo: la frase que empieza el *Manifiesto comunista* y la totalidad del tipo de pensamiento que se relaciona con él lo han hecho inevitable. Aceptar la concepción, tan frecuente, de lucha de clases que no la considera tal a menos que comporte *conciencia de clase y conflicto político activo* (como hacen algunos marxistas) no es más que diluirla hasta un punto tal, que en muchas situaciones virtualmente desaparece. Así es posible negar absolutamente la propia existencia de lucha de clases hoy día en los Estados Unidos de América o entre patronos y obreros inmigrantes en la Europa del norte (compárese con el final de esta misma sección), y entre amos y esclavos en la Antigüedad, simplemente porque en todos esos casos la clase explotada no tiene o no tuvo «conciencia de clase» o no emprende acción política alguna en común, excepto en muy raras ocasiones y en un grado muy restringido. Pero yo respondería que ello quita todo sentido no sólo al *Manifiesto comunista*, sino a gran parte de la obra de Marx. Si ponemos otra vez la explotación como marcador de lo que es una clase, vuelve otra vez a salir a flote la lucha de clases, como debe ser. Naturalmente ello les parecerá enormemente objetable a quienes tienen un interés (o creen tenerlo) en el mantenimiento del sistema capitalista: ya no pueden seguir riéndose de la lucha de clases argumentando que es una quimera de la imaginación marxista o como mucho un fenómeno deplorable y adventicio, que sin duda desaparecería por propia decisión si todos se pusieran de acuerdo en negar su existencia.

Me gustaría ahora examinar las posturas de ciertos escritores modernos que han interpretado de modo totalmente equivocado el concepto de clase de Marx de una u otra manera, por rechazar del todo su enfoque, o bien por no utilizarlo adecuadamente, en caso de que pensaran que lo estaban siguiendo (al menos en alguna medida). En la mayoría de los casos sus errores se han debido en gran parte a la presunción de que la lucha de clases «debe ser» algo de naturaleza esencialmente política. Yo los someteré a discusión sólo en tanto en cuanto no han entendido bien a Marx o no han interpretado correctamente su postura. En tanto en cuanto proponen otras teorías contrapuestas de propia fabricación, trataré de ellos en la sección v de este mismo capítulo.

Empezaré por M. I. Finley y su *The Ancient Economy* (1973), que supuso una verdadera aportación a nuestro conocimiento de la historia social antigua, a pesar de sus serios defectos, que incluyen su rechazo, sin ningún miramiento, de la totalidad del concepto que tenía Marx de la lucha de clases como instrumento de análisis, por razones que yo llamaría frívolas, si no fuera porque revelan una sorprendente falta de conocimiento de algunos conceptos básicos en Marx, y por el lugar que ocupa el esclavo, comparado con el trabajador asalariado libre, en el análisis económico de Marx. En la sección v de este mismo capítulo pondré en discusión el intento que hace el propio Finley de sustituir el análisis de Marx por clases por otro esquema de «estratificación» social, en términos de lo que él llama «un espectro de *status* y órdenes» (*AE*, 67-68); ahora me centraré en las razones que alega para rechazar el enfoque marxista en general. Una afirmación suya, que

dice: «invariablemente, lo que se llama de forma convencional "lucha de clases" en la Antigüedad queda demostrado que son conflictos entre grupos situados en puntos distintos del espectro [de *status* y órdenes], que se disputan el reparto de determinados derechos y privilegios», nos prueba claramente que para Finley las «luchas de clases» son en principio, si no únicamente, de carácter político: se interesan por «el reparto de determinados derechos y privilegios». En la página 49, Finley pretende definir «el concepto marxista de clase» con las siguientes palabras: «los hombres se clasifican con arreglo a sus relaciones con los medios de producción, primero entre los que poseen dichos medios y los que no; segundo, dentro del primer grupo, entre los que trabajan y los que viven del trabajo de otros». Pasa luego a suponer que en el análisis de Marx «el esclavo y el trabajador asalariado libre serían miembros, pues, de la misma clase, *en una interpretación mecánica* [las cursivas las he puesto yo], lo mismo que el senador más acaudalado y el propietario de un pequeño taller de alfarería que no trabajara»; y luego añade: «no parece un modo muy agudo de analizar la sociedad antigua».[10] Seguramente Marx hubiera quedado perplejo, como quedamos muchos de nosotros, ante tales suposiciones. Incluso en la «interpretación más mecánica» de lo que Marx llamaba «las relaciones de producción» (concepto bastante más amplio y complejo que la mera «posesión de los medios de producción»),[11] el trabajador asalariado libre, que tiene que poner en venta su propia fuerza de trabajo, ocupa, por supuesto, un puesto completamente distinto del que tiene el esclavo, que es propiedad de su dueño, simple «instrumento animado» (*empsychon organon*), como lo llama Aristóteles.[12] Y al esclavo (junto con los animales y las tierras de labranza) lo coloca Marx específicamente entre los «instrumentos de trabajo», que forman una importante categoría de los «medios de producción» y, por lo tanto, son parte del «capital fijo» y del «capital constante» de Marx, mientras que el asalariado libre (parte del «capital en circulación») constituye el «capital variable» de Marx (y ello supone una distinción fundamental para él). El asunto puede parecer bastante complicado a primera vista: por eso me he ocupado por extenso de él en el apéndice I, donde aparecen numerosas referencias a las diversas obras de Marx en que se tratan estas materias.

Por lo tanto, no puede caber duda alguna de que, en la idea de Marx, el trabajo asalariado y el de los esclavos corresponden a categorías completamente distintas, tanto si se trata de una «sociedad esclavista» predominantemente, como si es una sociedad capitalista que además usa el trabajo de esclavos. Es más, en el esquema de Marx, la *naturaleza* y la *cantidad* de la explotación —*cómo* y *cuánto* se explota o se es explotado— se hallan entre los elementos decisivos a la hora de fijar la posición de un hombre en el sistema de relaciones de propiedad globalmente considerado. El riquísimo senador de Finley, en cuanto propietario de una gran cantidad de tierras de labor y explotador a un altísimo nivel del trabajo de sus esclavos y/o de sus numerosos arrendatarios o *coloni*, estaría en una categoría totalmente distinta de la del propietario de un pequeño taller de alfarería —o incluso, a este respecto, un pequeño campesino autónomo, personaje al que Marx distinguió muchas veces del gran terrateniente, por ejemplo en sus escritos acerca de la Francia del siglo XIX, y del modo más conveniente (para lo que ahora pretendemos) en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde dice: «el pequeño propietario de fincas que trabaja sus tierras se halla, respecto al gran

terrateniente, en la misma relación que un artesano que posea sus herramientas respecto al dueño de una fábrica», y «en general, las relaciones existentes entre la grande y pequeña propiedad de fincas es como la del capital grande y el pequeño» (*MECW*, III.264). También Engels, en una de sus obras más perspicaces, *La cuestión campesina en Francia y Alemania*, traza una cuidadosa distinción entre los grandes y medianos campesinos que explotan el trabajo de otros, y los pequeños campesinos que no lo hacen (véase esp. *MESW*, 624-626, 634-639, y con mayor detalle, IV.ii). Naturalmente importa bastante poco en un análisis marxista si el hombre que explota el trabajo de otros, ya sea porque posee esclavos o siervos o jornaleros, o bien porque los emplea, trabaja de hecho él también con ellos o no: su pertenencia a su clase depende de si es capaz o no de explotar, y de si, de hecho, explota el trabajo de otros; si lo hace, resulta casi sin importancia el hecho de que también él trabaje o no, a menos que tenga que trabajar porque sólo puede explotar el trabajo de otros a pequeña escala.

La siguiente mala interpretación de Marx y su concepto de clase que intentaré discutir es la de Dahrendorf, que, desde luego, es menos despreocupado que Finley por lo que se refiere al pensamiento de Marx y que al menos ha tenido cierto cuidado al reconstruirlo, pero que también se ve mal orientado por el mismo tipo de presunción que Finley, a saber, que la lucha de clases es una cuestión enteramente política.

Dahrendorf explica su postura extensamente en un importante libro suyo, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, aparecido en 1959, en una versión revisada y ampliada (por el propio autor) del original alemán, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (1957). El primer capítulo del libro, titulado «El modelo de sociedad de clases de Karl Marx», intenta reconstruir (en las págs. 9-18) «el capítulo 52 del volumen III del *Capital* de Marx, que no llegó a escribirse», y que lleva por título «Clases», y que se interrumpe en las primeras líneas de la segunda página (*Cap.*, III.885-886), cuando Marx apenas ha hecho más que preguntarse «la primera cuestión que hay que responder» —a saber, «¿qué constituye una clase?»— y responder: «la contestación a ella se sigue naturalmente de la respuesta a otra pregunta, a saber: ¿qué es lo que hace que asalariados, capitalistas y terratenientes constituyan las tres grandes clases sociales?». A continuación procede Marx a refutar la respuesta que pensaba que se daría «a primera vista: esto es, la identidad entre rentas y fuentes de rentas», que luego especifica como «salarios, ganancias y renta de la tierra respectivamente». Unas cuantas líneas después, cuando está exponiendo los argumentos contra esta respuesta, se interrumpe el manuscrito. Dahrendorf intenta —y como tal intento merece los mayores elogios— completar el capítulo: pone una gran lista de citas de Marx (en cursiva), y proporciona una cantidad más o menos igual de material original suyo. Buena parte de su trabajo lo lleva a cabo siguiendo el buen camino y con bastante perspicacia, con pocas distorsiones de importancia hasta que, de pronto y de modo irreparable, acontece el desastre, cuando afirma (pág. 16): «La formación de clases significa siempre la organización de los intereses comunes en la esfera política. Ha de hacerse hincapié en ese punto. Las clases son grupos políticos unidos por un interés común. *La lucha entre dos clases es una lucha política.* Por lo tanto sólo hablamos de clases en el terreno del conflicto político.»

Reproduzco las cursivas con las que Dahrendorf indica (véase unas líneas más

arriba) que está citando al propio Marx, exactamente, en este caso, un pasaje que precede inmediatamente al final de *La miseria de la filosofía*, escrito a comienzos de 1847 en francés con el título, *La Misère de la philosophie*. Pero el pasaje nos aparece iluminado con otra luz si lo leemos dentro de su contexto y como lo que es: la última frase situada al final del siguiente párrafo (del que, por alguna razón, sólo cita Dahrendorf en otros pasajes del libro el tercer punto, *CCCIS*, 14):

> Las condiciones económicas transformaron primero en obreros a la masa de gente procedente del campo. El dominio del capital creó una situación común y unos intereses comunes para estas masas. Esta masa es, pues, ya una clase en cuanto opuesta al capital, pero todavía no en sí misma. En la lucha ... esta masa se une, y se constituye como clase en sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de una clase contra otra es una lucha política (*MECW*, VI.211 = *MEGA*, I.vi, 226).

El contexto es el de los comienzos del desarrollo de la industria a gran escala bajo el capitalismo. Sólo quiero hacer notar aquí que sería absurdo pretender que para Marx las masas de obreros a comienzos del capitalismo no constituyeran «en absoluto una clase»: es simplemente que, hasta que no se unen y toman conciencia de sí, no constituyen «una clase *en sí*» (*pour elle-même*; normalmente se cita la frase en alemán, *für sich*). Cuando, ya en *La miseria de la filosofía* (*MECW*, VI.177), habla Marx del estadio de lucha de clases en el que «el proletariado no se ha desarrollado todavía lo suficiente como para constituirse en clase [seguramente quiere decir "una clase en sí"] ... la verdadera lucha del proletariado contra la burguesía no ha asumido todavía carácter político», queda bien claro que, para él, proletariado y burguesía existían ya como clases e incluso que había ya una *lucha* de clases entre ellos, aunque no «hubiera asumido carácter político».

Antes de que pasemos a ver este fragmento desde su propia luz, hemos de colocarlo al lado de otro, que es un famoso párrafo situado pocas páginas antes de que acabe *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852), que viene a continuación del aserto que dice: «Bonaparte representa una clase, y, además, la más numerosa de la sociedad francesa de entonces, la de los *campesinos minifundistas* [*Parzellen*]». Tras un párrafo intermedio, Marx se pone a explicar cómo estos pequeños campesinos formaban en un sentido una clase y en otro no la formaban (la cursiva es mía):

> Los campesinos minifundistas forman una gran masa, cuyos miembros viven en condiciones parecidas, pero sin establecer relaciones múltiples entre sí. Su modo de producción aísla a unos de otros ... El aislamiento aumenta, dados los malos medios de comunicación que hay en Francia y la pobreza de los campesinos ... Cada familia campesina, individualmente, es casi autosuficiente ... Un minifundio, un campesino y su familia; a su lado, otro minifundio, otro campesino y otra familia. Un pequeño montón de ellos hace una aldea, un montoncito de aldeas hace un departamento. De ese modo, la gran masa de la nación francesa está formada por la simple adición de unas magnitudes homólogas, lo mismo que las patatas dentro de un saco forman un saco de patatas. *En la medida en que* millones de familias viven en unas condiciones económicas de existencia que alejan su modo de vida, sus intereses y su cultura de los de otras clases, situándolas en oposición a éstas, *forman una clase. En la medida en que* sólo hay una simple interrelación entre estos campesinos minifundistas, sin

que la identidad de sus intereses engendre una comunidad, un vínculo nacional y una organización política entre ellos, *no forman clase alguna*. Son, por lo tanto, incapaces de hacer valer sus intereses de clase en nombre propio, ya sea a través de un parlamento o una convención. No pueden representarse a sí mismos, sino que los tienen que representar. Sus representantes habrán de aparecer, asimismo, como sus amos, como una autoridad sobre ellos, como un poder gubernamental ilimitado que los protege de las demás clases y les envía de lo alto la lluvia o el sol radiante. La influencia política de los minifundistas, por lo tanto, halla su expresión última en el poder ejecutivo que subordina la sociedad a su propia autoridad (*MECW*, XI.187-188).

He citado la casi totalidad de este largo párrafo porque, como veremos luego en V.i, puede aplicarse a la aparición de los primeros «tiranos» griegos.

Permítasenos poner uno al lado de otro estos dos pasajes, el de *La miseria de la filosofía* y el de *El dieciocho brumario* ... Resulta perfectamente claro que Marx consideraba tanto a los obreros de comienzos del capitalismo como a los pequeños campesinos franceses de mediados del siglo XIX una clase: da ese título una y otra vez a ambos grupos, no sólo en las dos obras que acabo de citar, sino en muchos otros sitios. En los dos fragmentos, puede resolverse la aparente contradicción existente entre las dos partes de la exposición al tomar el asunto en cuestión como si se tratara de una definición. Si definimos una clase según una determinada serie de características, lo que dice Marx es que los obreros de comienzos del capitalismo o los campesinos franceses de su tiempo entrarían dentro de esa definición; pero si en nuestra definición sustituimos esas características por otras distintas, quedarán fuera de ella. El hecho de que quepa esperar que una clase *en su sentido más completo* («en sí», o como sea) cumpla la segunda definición, y el que Marx creyera que, en caso contrario, le faltaría parte de *la totalidad de los atributos que puede alcanzar una clase*, no debe obcecarnos y hacernos ignorar que para Marx podía perfectamente *existir* una clase *como tal* sin haber desarrollado aún la segunda serie de características (efectivamente, dice en ambos pasajes: los obreros *son ya «una clase* opuesta al capital»; los campesinos franceses, que viven en unas determinadas condiciones de existencia que les otorgan un modo especial de vida, una cultura y unos intereses distintos de los de otras clases, con las que están en oposición hostil, «*forman una clase*». Sería una obstinación negarlo. En fin, el propio Marx diría en 1847 que «la burguesía alemana se halla ya en conflicto con el proletariado aun antes de haberse constituido políticamente como clase» (*MECW*, VI.332).

A veces, cuando Marx trata de una situación concreta, habla vagamente de clase y de lucha de clases como si se tratara de términos que se aplicaran principalmente o incluso sólo a conflictos políticos abiertos. A la mitad del capítulo V de *El dieciocho brumario* ... aproximadamente, llega incluso a decir que «la burguesía ha puesto fin a la lucha de clases por el momento aboliendo el sufragio universal» (*MECW*, XI.153; cf. la sección ii). Podemos encontrar bastantes pasajes como ése. En el prólogo a la segunda edición alemana (1869) de *El dieciocho brumario* ... llegará a olvidar por completo la antítesis formulada poco antes del final de la obra y que he citado hace un rato, y dirá incluso: «En la antigua Roma la lucha de clases tuvo lugar *sólo* dentro de una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres [se refiere a *ciudadanos* ricos y pobres], mientras

que la gran masa productora de la población, los esclavos, constituía el pedestal puramente pasivo de estos conflictos». Y en una carta a Engels de fecha 8 de marzo de 1855 hace una breve caracterización general de la historia interna de la república romana llamándola «lucha de los minifundistas contra los latifundistas, especialmente modificada, claro está, por las condiciones del esclavismo» (*MEW*, XXVIII.439): de nuevo la lucha de clases se produce sólo dentro de la clase de los ciudadanos, pues sólo los ciudadanos romanos podían poseer la tierra dentro del estado romano. Pero se trata sólo de notas aisladas, que poseen una importancia apenas trivial si las comparamos con la corriente principal del pensamiento de Marx, centrada, como he demostrado, en los pasajes del *Capital*, I, II y III que he citado más o menos al principio de esta sección, y que ha quedado ejemplificada en muchos otros contextos. Naturalmente queda abierta a todos la posibilidad de rechazar las categorías de Marx, siempre que quede claro que eso es todo lo que hacen, como en el caso de Finley y Dahrendorf.

Poco más tengo que decir sobre el tratamiento que Dahrendorf hace de la teoría de la clase de Marx. Quisiera hacer hincapié en una cosa bastante sorprendente, a saber: lo que Dahrendorf quiere confinar al terreno político no es la *lucha* de clases: para él las clases de Marx *existen sólo en la medida en que implican lucha política*, como demuestra el pasaje que he citado anteriormente (*CCCIS*, 16). Para él las clases de Marx «*son* grupos políticos», y así «*sólo* hablará de clases en el terreno del conflicto político». Pero el propio Dahrendorf cita varios textos de Marx que falsifican este aserto, especialmente uno muy importante del *Capital*, III (791-792), que yo ya he expuesto anteriormente con extensión, y la afirmación que hace al decir que «la burguesía alemana se halla en oposición al proletariado aun antes de haberse organizado como clase *en el terreno político*» (la cursiva es mía), y que Dahrendorf intenta debilitar anteponiéndole una equívoca glosa, «en cierto sentido, los intereses de clase preceden a la formación de las clases» (*CCCIS*, 14).

Entre otros muchos pasajes que podrían traerse a colación para apoyar la postura que adopto ante la idea de clase que tenía Marx, podemos contar con la carta que escribe a Bolte el 23 de noviembre de 1871, cuya utilidad a este respecto me ha indicado Timothy O'Hagan. Casi al final de la carta, junto a la puntualización «N. B.: en cuanto al movimiento político», dice Marx que «todo movimiento en el que la clase obrera surge en cuanto *clase* opuesta a las clases dirigentes», por ejemplo, para la campaña de agitación en favor de una *ley* general que ponga en vigor la jornada laboral de ocho horas, «es un movimiento político», mientras que «el intento en una determinada fábrica o incluso en un determinado ramo de imponer una jornada laboral más corta a capitalistas individuales mediante huelgas, etc., constituye un movimiento puramente económico». Y en su último párrafo habla Marx de la necesidad de entrenamiento, «cuando la clase obrera no se encuentra aún lo suficientemente avanzada en su organización para emprender una campaña decisiva en contra del poder colectivo, es decir, el poder político de las clases dirigentes» (*MESC*, 328-329). Queda así perfectamente claro que, a juicio de Marx, existen las clases como tales en el plano económico, y que ciertos sectores de ellas pueden llevar a cabo actividades a ese nivel en fomento de sus intereses, incluso en contra de sus patronos, antes de desarrollar una organización

lo suficientemente capaz de permitirles ejercitar su actividad en masa en el plano político.

Ya en la primera página del prólogo a su importante libro *The Making of the English Working Class*, E. P. Thompson, historiador marxista inglés contemporáneo, que ha hecho una contribución notable a la historia social del siglo XIX, declara que

> *aparece una clase cuando* [la cursiva es mía] unos hombres, a consecuencia de unas experiencias comunes (heredades o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses tanto entre sí como frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y normalmente opuestos) a los suyos. La experiencia de clase se ve determinada en gran medida por las relaciones productivas en las que hayan nacido los hombres, o por las que involuntariamente hayan tenido que establecer.[13]

Está claro que para Thompson sólo es significativa la segunda mitad de la exposición que hace Marx al final de *El dieciocho brumario* ...; la primera ha desaparecido sin más ni más. Otro historiador inglés destacado, también marxista, E. J. Hobsbawm, en un ensayo titulado «Class consciousness in history»,[14] empieza reconociendo explícitamente que la utilización que hace Marx del término «clase» se divide en dos categorías principalmente, en una de las cuales son sobre todo clase «los grupos todos de explotadores y explotados»; pero equivocadamente considera que ese uso corresponde a «lo que podríamos llamar la macroteoría de Marx», y cree que «para los intereses del historiador, es decir, el estudioso de la microhistoria, o de la historia "tal como ocurrió" ... en cuanto es distinta de los modelos generales y más bien abstractos de la transformación histórica de las sociedades», la que importa es la otra categoría: la que tiene en cuenta la conciencia de clase. Para el historiador, piensa, «*clase y el problema de conciencia de clase son inseparables* ... En su sentido pleno la clase sólo alcanza la existencia en el momento histórico en que las clases empiezan a adquirir conciencia de sí mismas como tales». Acepto esa última frase (dándole a la expresión «en sentido pleno» el mayor peso posible), pero no la expresión que he puesto en cursiva, que nos permitiría hablar pocas veces de «clase» en el mundo antiguo, excepto en relación a algunas clases dirigentes. Cuando Hobsbawm habla del «historiador», en el pasaje que acabo de citar, en realidad sólo piensa en el historiador de los tiempos modernos: en todo caso, como mucho, sólo es cierta su afirmación referida a él. Me doy cuenta de que el propio Marx en *algunos pasajes excepcionales* (véanse mis anteriores citas de *El dieciocho brumario* ... y de su prólogo, *La miseria de la filosofía* y de la carta a Engels) da pruebas de estar adoptando una postura bastante parecida a la de Hobsbawm; pero, como he demostrado, semejante actitud no es en realidad coherente con los fundamentos del pensamiento de Marx. Yo mismo solía prestar mucha más atención a esos pasajes de la que les presto ahora.

Sin duda es también por influencia de estos pasajes por lo que una serie de escritores en francés de los últimos años, que no dejan de sentir simpatía por lo que ellos creen que es el concepto de Marx de clase y lucha de clases, han tomado una postura que esencialmente se halla muy distante de la del propio Marx. Así,

J.-P. Vernant, en un artículo titulado «Remarques sur la lutte de classe dans la Grece ancienne», en *Eirene*, 4 (1965), 5-19, traducido recientemente al inglés,[15] realizaba una desafortunada distinción que había establecido Charles Parain[16] en una obra publicada dos años antes, entre una «contradicción fundamental» y una «contradicción principal o dominante» (págs. 6, 12), y hablaba de la oposición entre los esclavos y sus dueños como la «contradicción fundamental» de la sociedad esclavista griega, pero no como su «contradicción principal» (págs. 17-19): ésta sólo la veía en la lucha de clases existente dentro del cuerpo de los ciudadanos, entre ricos y pobres (pág. 17, cf. 11). No me queda muy claro si Parain o Vernant consideran que los esclavos eran una clase en el sentido que le daba Marx o no. Aparte de la insatisfacción que me pueda producir el uso de la palabra «contradicción» en ese sentido (su uso, desde luego, está mucho menos asentado en inglés que en francés: véase el comienzo de esta misma sección), debo insistir en que la distinción entre «contradicción fundamental» y «contradicción principal (o dominante)» es una manera de hablar y no expresa ninguna idea útil.

En un artículo titulado «Les esclaves grecs étaient-ils une classe?», aparecido en *Raison présente*, 6 (1968), 103-112, Pierre Vidal-Naquet sigue en lo principal a Vernant, pero se aleja todavía más de Marx, con quien no parece muy familiarizado. Aunque admite que la «oposición entre amos y esclavos constituía de hecho la contradicción fundamental del mundo antiguo» (pág. 108), niega (al igual que Vernant) que sea lícito decir que los esclavos griegos participaran en los conflictos de clase, y explícitamente rehúsa aceptar a los esclavos como clase (véase esp. su pág. 105). Pero Vidal-Naquet, al intentar demostrar que el propio Marx es la autoridad que le permite efectuar su propia afirmación de que los esclavos no formaban clase en absoluto, pone una cita selectiva totalmente equivocada del pasaje situado casi al final de *El dieciocho brumario* ... que yo he presentado en toda su extensión anteriormente, y que trata de si el campesinado francés de mediados del siglo XIX formaba una clase. Él sólo cita la segunda mitad de la antítesis, en la que Marx declara que *respecto a ciertas características* los campesinos franceses no formaban una clase; ¡pero ignora la primera mitad, en la que afirma Marx que, según otras características distintas, *sí que* formaban una clase! Y, como dije antes, Marx se refiere repetidamente a dichos campesinos como si constituyeran una clase, y los pocos pasajes en los que habla vagamente de clase y de lucha de clases en determinadas situaciones, como si estos términos se pudieran aplicar solamente a conflictos *políticos abiertos*, son de menor importancia comparados con la corriente principal de su pensamiento.

Austin y Vidal-Naquet, en esa reciente colección de textos antiguos traducidos (con una interesante introducción) a la que hacía referencia brevemente en I.iv, presentan un informe sobre las clases y de la lucha de clases en el mundo griego durante los períodos arcaico y clásico que a mi juicio es totalmente insatisfactorio (*ESHAG*, 20 ss.). Rechazan por completo el *análisis* de clase de Marx, al menos en la medida en que se refiere al mundo griego antiguo (no me queda muy claro si lo aceptarían para cualquier otro período de la historia o no); pero no dejan muy claro si lo hacen porque no les gusta la *totalidad del concepto* de clase o si es porque piensan que dicho concepto es simplemente *inaplicable a la situación concreta* existente en el mundo griego. En ningún momento, por desgracia, dan una definición de clase en los términos que a ellos les parecieran convenientes: ello

impide examinar con rigor sus argumentos. Rechazan, desde luego, al menos para el mundo griego antiguo, dos de sus «tres representaciones fundamentales» de la noción de clase social que ellos mismos identifican con las aportaciones de Marx: a saber, la posición dentro de «las relaciones de producción» y la «conciencia de clase: comunidad de intereses, desarrollo de un vocabulario y un programa comunes y la puesta en práctica de ese programa en la acción política y social» (*ESHAG*, 21, cf. 22, 23). Están muy seguros de que los esclavos «no ... constituían una clase social», y de que hemos de «rechazar por completo el concepto tantas veces expresado según el cual la manifestación de la lucha de clases en la Antigüedad era la lucha entre amos y esclavos» (*ESHAG*, 22, 23). Naturalmente aquí están contradiciendo rotundamente a Marx, quien positivamente consideraba una clase a los esclavos, a los que veía involucrados en la lucha de clases. No han captado la postura fundamental que Marx expone con tanta claridad en los pasajes del *Capital* que he citado al principio de esta sección, y que tanto él como Engels daban por descontado a lo largo de toda su obra, a partir de la *Ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*. Al comienzo del *Manifiesto*, por ejemplo, la primera muestra de lucha de clases que ponen es la del «hombre libre y el esclavo», claramente referido a la Antigüedad clásica (*MECW*, VI.482). Y en la *Ideología alemana*, Marx y Engels llegan a hablar de las «relaciones de clase plenamente desarrolladas que existían entre ciudadanos y esclavos» en la ciudad-estado antigua (quiero llamar simplemente la atención y explicar ahora que Marx y Engels, según sus propios principios, hubieran debido hablar en ambos casos de relaciones de clase entre «*propietarios de esclavos* y esclavos»). Los escritores no marxistas tienen perfecto derecho, naturalmente, a rechazar el concepto de clase de Marx y sustituirlo por otro (aunque esperemos que den su propia definición). Siguiendo a Aristóteles, Austin y Vidal-Naquet en todo caso quieren aceptar la existencia de lo que ellos llaman lucha de clases en el mundo griego, en el sentido de «antagonismo ... entre los propietarios y los no propietarios», y continúan diciendo que «el antagonismo existente entre la minoría de propietarios y la mayoría de los desheredados era fundamental en la lucha de clases griega», si bien «las luchas de clases se expresarían sólo entre ciudadanos» (*ESHAG*, 23, 24). En este punto, si modificamos su terminología y nos referimos con ello sólo a «las luchas de clases políticas activas», van por buen camino; y en la selección de textos que proporcionan dan buenas muestras de ello.

De vez en cuando podemos encontrarnos con el consiguiente argumento, que dice que a los esclavos no se les podría tratar nunca como clase, dado que sus condiciones podían variar enormemente, del esclavo de las minas, que trabajaba hasta morir, acaso, al cabo de pocos meses, o el criado que se pasaba casi todas sus horas de vela trabajando en el campo o en la casa, hasta el gran esclavo imperial del período romano, que, como Músico Escurrano o Rotundo Drusiliano (a los que luego mencionaremos en III.iv), podían conseguir unas riquezas considerables incluso antes de que abrigaran seguras esperanzas de manumisión. Ello es una clarísima falacia. Los esclavos, naturalmente, pueden ser tratados como clase desde presupuestos muy importantes, a pesar de todas las diferencias existentes entre ellos, lo mismo que podemos hablar con todo derecho de la «clase de los propietarios», en el sentido que yo le doy (véase III.ii), aunque algunos de sus miembros fueran cien o mil veces más ricos que otros. Incluso entre los senadores,

la oscilación de sus riquezas a comienzos del principado iba del millón de sestercios [o HS] a los cuatrocientos millones aproximadamente; y si muchos magistrados municipales (que habría que incluir por lo general en mi «clase de los propietarios»; cf. VIII.ii) no poseían mucho más de los 100.000 HS, que era la tasa mínima para un decurión en algunas ciudades romanas, los romanos más ricos habrían tenido unas fortunas miles de veces superiores (cf. Duncan-Jones, *EREQS*, 343, así como 147-148, 243). A la «clase propietaria» hay que llamarla desde luego así cuando, por ejemplo, hay que oponerla a los asalariados carentes de propiedades o a los esclavos. De la misma manera, se puede considerar a los esclavos una clase individual en relación a sus propietarios, que los explotaban (y que virtualmente coinciden con mi «clase de los propietarios»), o en contraste con los asalariados, que eran explotados por los componentes de la clase de los propietarios de manera muy distinta; pero, evidentemente, hay que subdividir en ocasiones a los esclavos, lo mismo que a la clase de los propietarios, si queremos tener en cuenta ciertos factores que distinguían dentro de ellas importantes grupos o subclases. Como ya dije en la sección ii de este mismo capítulo, un esclavo al que su dueño permitía poseer sus propios esclavos, *vicarii*, era *pro tanto* miembro de la clase propietaria, aunque, naturalmente, su estabilidad dentro de esa clase era bien precaria y dependía de la buena voluntad de su amo.

Pues bien, tal vez habrá gente hoy día que piense que tiene más sentido y que valdría más la pena adoptar una concepción que restringe la noción de lucha de clases de Marx (tal como él mismo hizo en ocasiones) a las circunstancias en que puede demostrarse que existió una *lucha abierta en el plano político* (cosa que no ocurre en el caso de amos y esclavos durante la Antigüedad clásica). Yo estoy ahora[17] lejos de compartir tales ideas. Para mí, la esencia de las relaciones de clase, en una sociedad de clases basada en la existencia de la propiedad privada en los medios de producción, estriba en la explotación económica, que es la *raison d'être* del sistema de clases globalmente considerado; y, como he ido insistiendo en toda esta parte, el propio Marx normalmente lo da por descontado. Si adoptamos el punto de vista que yo combato, estamos obligados a tomar la expresión «lucha de clases» en el sentido totalmente limitado de «lucha *abierta y efectiva* de clases *en el plano político*, que implica auténtica *conciencia de clase* en ambas partes». Los esclavos de los griegos no tenían, desde luego, medio alguno de expresión política: étnicamente eran muy hererogéneos, y muchas veces ni siquiera habrían podido comunicarse entre sí como no fuera en la lengua de sus dueños; no les habría cabido la esperanza de llevar a cabo una lucha *política abierta* contra sus amos, excepto en muy raras ocasiones, como cuando en Sicilia, a finales del siglo II a.C., se dieron casualmente las circunstancias favorables para que se produjeran levantamientos de masas (véase III.iv y las correspondientes notas 8, 15). Pero si la división en clases económicas es por su propia naturaleza la expresión del modo en que se efectuaba mayormente la explotación —mediante la cual hemos de decir que las clases propietarias vivían de las no propietarias—, entonces y en esa medida hubo una incesante lucha entre clases explotadas y explotadoras, y, en la Antigüedad, *sobre todo* entre amos y esclavos, si bien sólo los amos podían llevarla efectivamente a cabo: siempre habrían estado unidos y listos para actuar, como dice Jenofonte en su *Hierón* (IV.3), «como guardias gratuitos unos de otros contra sus esclavos» (cf. Platón, *Rep.*, IX.578d-579a,

citado más adelante, en III.iv). Y en el cuadro que yo trazo, los amos mantuvieron una lucha permanente, aunque a veces casi sin ningún esfuerzo, por el simple hecho de oprimir a sus esclavos. Pero en cierto sentido hasta los propios esclavos, por mucho que se vieran aherrojados y llevados a fuerza de látigo, habrían podido mantener algún tipo de resistencia pasiva, aunque sólo fuera mediante un sabotaje silencioso o rompiendo unas cuantas herramientas.[18] Considero también una importante forma de lucha de clases la propaganda, ya sea cierta o en burla, que los amos (o cualquier clase explotadora) pudieran utilizar para persuadir a sus esclavos (o a cualquier clase explotada) de aceptar su situación sin protestar, incluso como si fuera «en su propio beneficio»: la doctrina de la «esclavitud natural» es tan sólo un ejemplo extremo de ello (véase VII.ii-iii). Existen incluso testimonios de contrapropaganda por parte de los esclavos, que replicaba a la de sus amos. Pero la lucha de clases en el mundo griego vista desde el plano ideológico constituye un tema especialmente fascinante, que reservo para un tratamiento más extenso en la sección VII.

Me gustaría ahora llamar la atención sobre un error metodológico y conceptual de menor importancia que aparece de vez en cuando en las obras de Marx y Engels, particularmente en dos de sus primeros escritos, a saber: el *Manifiesto comunista*, de 1847-1848, y la *Ideología alemana*,[19] escrita en 1845-1846, pero (como dice Marx en su breve *Prefacio a la contribución a la crítica de economía política* de 1859), posteriormente «abandonada a la crítica roedora de los ratones», como si fuera algo a través de lo cual él y Engels hubieran logrado su «principal propósito: autoclarificación» (*MESW*, 183). El error en cuestión acaso suene a trivial y, efectivamente, constituye un mero desliz; pero si no lo indicamos y corregimos, puede tener serias consecuencias metodológicas. En ambas obras, al hablar de la lucha de clases en *El manifiesto comunista* (*MECW*, VI.482), y de la 'oposición' *Gegensatz*) en la que hasta la fecha se ha ido desarrollando siempre la sociedad, en la *Ideología alemana* (*MECW*, V.432), Marx y Engels mencionan entre sus constantes binarias al «hombre libre y al esclavo», a «los hombres libres y los esclavos»;[20] y, como ya he aludido, en la *Ideología alemana*, se hace también mención a unas «relaciones de clase plenamente desarrolladas» en la ciudad-estado antigua «entre ciudadanos y esclavos» (*MECW*, V.33). En ambos casos habrían debido hablar, naturalmente, de «*propietarios de esclavos* y esclavos».[21] El contraste entre esclavo y libre, o entre esclavo y ciudadano, es de la mayor importancia *como distinción de status u «orden»* (véase la sección i de este mismo capítulo), pero no es precisamente el contraste más preciso que podemos trazar si pensamos (como hacían aquí Marx y Engels) en términos de *clase económica*: en tales términos, la oposición correcta es la existente entre esclavo y *propietario de esclavos*, pues un buen número de hombres libres durante la Antigüedad no poseyeron esclavo alguno. No hay ningún mal, por supuesto, en hablar de conflictos de clase entre «la clase de los propietarios» y los esclavos, pues tanto griegos como romanos, cuando tenían propiedades dignas de consideración, poseían también esclavos.

Para apoyar mi concepto de clase en cuanto expresión social colectiva del hecho de la explotación principalmente, y no (en el extremo opuesto) la actividad política unida y con conciencia de sí misma, me gustaría presentar un fenómeno

contemporáneo del mayor interés: la numerosa clase de los trabajadores emigrantes (o inmigrantes) temporales, que llegan a los países de Europa noroccidental procedentes, principalmente, de los países ribereños del Mediterráneo, y que en los años que van de 1957 a 1972 alcanzaban una cantidad del orden de los 9 millones, cifra que actualmente se ha visto superada con creces. Este extraordinario movimiento, que ha sido definido como una «colonización al revés», fue objeto recientemente de un detallado y excelente estudio titulado *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe* (1973),[22] obra de Stephen Castles y Godula Kosack, quienes señalan (pág. 409) que implica «la exportación de una fuente económica valiosa —el trabajo humano— de los países pobres a los ricos». Normalmente los obreros emigrantes ocupan los puestos más bajos de la jerarquía del trabajo, puestos que los obreros del país prefieren dejar disponibles y no hay manera de convencerles de que cojan, por cuanto comportan las pagas más bajas de la escala. La mayoría de estos emigrantes carecen de derechos políticos y no pertenecen a los sindicatos, de modo que normalmente son incapaces de realizar ningún tipo de acción en defensa de su situación. Aunque en ocasiones tienen en principio abierto el ejercicio de la huelga, prácticamente no tienen ninguna posibilidad de permitírselo, lo que hace que su situación en general corra el riesgo de ganarse la hostilidad inmerecida de los naturales del país (véase Castles y Kosack, *op. cit.*, 152 ss., 478-480). Así pues, los emigrantes se hallan más expuestos que los obreros del país a una explotación sin piedad, y con frecuencia se ven sometidos a unos grados de «disciplina» que el obrero del país no toleraría. Ello puede tener efectos no sólo económicos, sino también sociales y políticos, que excedan los círculos de los propios emigrantes. Como dicen Castles y Kosack, «la emigración permite a gran parte de la clase obrera del país tener conciencia de constituir una "aristocracia del trabajo", que apoya o está de acuerdo con la explotación de otra parte de la clase obrera. De esta manera, la emigración contribuye a estabilizar el orden capitalista, no sólo económica, sino también políticamente» (*op. cit.*, 481, cf. 426-427), hecho que naturalmente han percibido con gran satisfacción las clases dirigentes de los países huéspedes. También ha habido un movimiento similar de obreros emigrantes temporales a Sudáfrica procedentes de los países mucho más pobres situados en sus fronteras o cerca de ellas, lo que asimismo ha convertido a la clase obrera sudafricana en una «aristocracia de los trabajadores», organizada en sindicatos que excluyen rigurosamente la presencia de emigrantes negros.[23]

Vemos también aquí otro ejemplo del principio que ya habíamos observado antes, a saber: aunque el obrero emigrante (al igual que el esclavo antiguo), casi por definición, se ve desposeído de la posibilidad de desempeñar papel político alguno, y en la práctica tiene escasas o nulas posibilidades de ejercer el derecho a la huelga en su defensa, *la propia existencia* de una clase de obreros emigrantes tiene unas consecuencias importantes no sólo en la esfera económica, sino también en la social y política. Una definición de la «lucha de clases» en términos exclusivamente políticos, que no puede incluir ni a los esclavos griegos ni al obrero emigrante, no es por tanto adecuada tampoco en el terreno político, por cuanto ni el emigrante ni el esclavo pueden actuar directamente en ese terreno. La única definición con sentido, tanto en este caso como en otros, será la que surge del *hecho de la explotación*, y tiene en cuenta su naturaleza e intensidad.

Ahora viene a colación una cuestión de principio, que me obliga a apuntar un pequeño desacuerdo con Castles y Kosack. En su opinión:

> Los obreros emigrantes no pueden ser considerados una clase distinta ... Todos los obreros, tanto los emigrantes como los naturales del país, manuales o no, poseen las características básicas del proletariado: no poseen ni controlan los medios de producción, trabajan bajo la dirección de otras personas y en interés de ellas, y no poseen el control del producto de su trabajo ... Los obreros emigrantes y los naturales del país forman en conjunto la clase obrera de la Europa occidental contemporánea, pero es una clase dividida ... Por lo tanto, podemos hablar de dos estratos dentro de la clase obrera [con los obreros naturales del país, que constituyen el estrato superior, y los emigrantes, el inferior] (*op. cit.*, 461-482, en las págs. 476-477).

En este caso en concreto, la elección entre dos clases, por un lado, y una sola «clase dividida», por otro, o una que ocupa un «estrato más alto» y otra «un estrato inferior», no es en sí misma muy importante. En un sentido muy significativo los obreros emigrantes y los naturales del país forman una única «clase obrera». Sin embargo, el principio adoptado por Castles y Kosack al despreciar como criterio constitutivo de clase todo lo que no sean las relaciones con los medios de producción, resulta demasiado rígido. Desde luego supondría que trataríamos de modo absurdo a los esclavos del mundo griego como si pertenecieran a la misma clase que los jornaleros libres o incluso que muchos artesanos libres pobres o que los campesinos que no poseyeran ni una parcela.[24] Con todo, tal como he demostrado, Marx y Engels consideraban en sus escritos a los esclavos de la Antigüedad una clase, aunque en ocasiones los opusieran, inadecuadamente, a los «libres» y no a los «propietarios de esclavos» (véase unas líneas más arriba). Aunque yo trate por lo general a los esclavos antiguos como una clase por separado, me doy cuenta de que *para determinadas cuestiones* tal vez haya que considerarlos muy cerca de los jornaleros y demás trabajadores libres pobres, con los que habrían formado una única clase (o grupo de clases), la de «los explotados». En mi definición de clase (en la sección ii de este mismo capítulo) reconozco que la situación jurídica (constitucional), la *Rechtsstellung*, constituye «uno de los factores que pueden contribuir a la determinación de una clase», puesto que es de suponer que afectará al tipo de explotación y su intensidad. El obrero emigrante moderno no está sujeto a unas obligaciones tan extremas, ni mucho menos, como lo estaba el esclavo antiguo, y el que consideremos o no que pertenece a una clase distinta de la del obrero natural del país depende de la naturaleza y objeto de la investigación que realicemos. Desde luego Marx consideraba a los emigrantes irlandeses «un sector muy importante de la clase obrera de Inglaterra» en su época: véase su carta a L. Kugelmann, de 29 de noviembre de 1869 (*MESC*, 276-278, en 277), y compárese con su carta a S. Meyer y A. Vogt del 9 de abril de 1870 (*MESC*, 284-288), citada por Castles y Kosack, *op. cit.*, 461.

Quienes piensen que el término «*lucha* de clases» puede ser objetable, si se usa en el sentido muchas veces apolítico que para mí es primario, puede hallar una alternativa. Todo lo que pido es que la situación que he señalado en mi definición de clase —es decir (por decirlo en cuatro palabras), *la explotación de los desheredados por parte de la clase de los propietarios*— se acepte no sólo como la manera

más útil de emplear la expresión «clase», en todo caso en relación al mundo antiguo, sino también como la manera primaria en que Marx y Engels concebían la clase, cuando no pensaban en la confrontación entre las clases de la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX en general. Dicha sociedad tenía unas características muy distintas de las del mundo antiguo, sobre todo por el hecho de que la clase más baja, el proletariado, había empezado ya a alcanzar en algunos países avanzados (especialmente en Inglaterra) un sentido de unidad e intereses de clase que virtualmente no existieron en modo alguno entre los esclavos de la Antigüedad.

En resumen, estoy ya totalmente preparado para recibir las críticas por lo que algunos tal vez piensen que es un uso tosco e incluso posiblemente equívoco del término «*lucha* de clases», con tal de que se reconozca en todo caso que una clase *es* una relación que implica ante todo y sobre todo explotación, y que en toda sociedad de clases es precisamente la clase —y no la condición social o la posición política o la pertenencia a un «orden»— lo que *a la larga* constituye el elemento fundamental.

(iv) La sociología de la política griega según Aristóteles

Nada más alejado de mi talante que esos historiadores que por instinto o por prejuicio insisten en definir una sociedad que están investigando en los términos adoptados por su propia clase dominante —como hace Roland Mousnier en un notable librillo, conciso y muy bien escrito, titulado *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours* (París, 1969), que pretende ver la Francia prerrevolucionaria como una «société d'ordres», no dividida en clases (que sólo admite para la era capitalista), sino en «órdenes» o «estados», grados de la sociedad no basados en el papel que desempeñen en el proceso productivo, sino en último término en su función social, pero institucionalizados en categorías reconocidas jurídicamente. Sin embargo, da la casualidad de que, por fortuna, he podido encontrar en el pensamiento griego un análisis de la sociedad de la *polis* griega notablemente parecido al que yo pretendo aplicar en todas las ocasiones.

Es muy natural empezar por Aristóteles, quien por sí sólo ocupa lugar destacado entre los teóricos de la política y los sociólogos de la Antigüedad: estudió la política y la sociología de la ciudad griega más de cerca que nadie y pensó con mayor profundidad que ningún otro sobre estos asuntos, llegando así a escribir más que nadie al respecto. El mayor error sería suponer que, puesto que Aristóteles era ante todo filósofo, sería incapaz, como la mayor parte de los filósofos modernos, o no tendría el más mínimo interés en realizar una investigación exhaustiva y cuidadosamente empírica. No sólo fue uno de los mayores naturalistas de todas las épocas, sobre todo en zoología (campo en el que no conoció rival en la Antigüedad), sino que también fue un científico de la sociedad y la política de primerísima fila. Además de la obra maestra que es la *Política*,[1] se le atribuye la composición —sin duda con ayuda de sus discípulos— de no menos de 158 *Politeiai*, monografías sobre las constituciones de las ciudades, así como varias obras más en el terreno de la política, sociología e historia (véase mi *AHP*),[2] inclusive una lista de los vencedores de los Juegos Píticos, compilada en colaboración con su joven pariente Calístenes, para lo cual tendría que haber realizado

una investigación en los archivos de Delfos. Se trata de la investigación de archivo más antigua de la que tengamos certeza, aunque conocemos una tradición tardía, según la cual Hipias, el «sofista», natural de Élide, compiló una lista de los vencedores en los Juegos Olímpicos (aproximadamente en 400 a.C.), que por lo general se acepta como auténtica (por ejemplo, por Jacoby), pero que a mí me parece inverosímil en extremo: la única autoridad de la que disponemos acerca de su existencia es una afirmación de Plutarco (*Numa*, 1.6), bastante más despectiva de lo que se piensa, en que se menciona una *Olympionikōn anagraphē* «que *dicen* que posteriormente publicó Hipias, aunque carecemos de fuente que nos obligue a creer en su autenticidad».[3] No se ha conservado ningún fragmento. Las inscripciones délficas de 320 a.C., conservadas en parte, que recogen la realización de una lista de vencedores en los Juegos Píticos por obra de Aristóteles y Calístenes, constituye una refutación más que suficiente de la opinión según la cual Aristóteles, como filósofo, no habría tenido demasiado interés en unos hechos tan crudos como los de la esfera de las ciencias sociales, y por lo tanto se habría inventado seguramente muchas cosas o las habría distorsionado de acuerdo con sus prejuicios de orden filosófico. La inscripción de Delfos es Tod, *SGHI*, II.187 = *SIG*^{3}, 275; cf. mi *AHP*, 57 n. 44. Es bastante razonable pensar que Aristóteles fuera el autor, al menos en parte, de las obras que se le atribuían en la Antigüedad dentro del campo de lo que llamamos historia, sociología, leyes y política, y que diseñara y elaborara a lo largo de su vida, junto con su discípulo Teofrasto, un vasto tratado sobre las *Leyes* (los *Nomoi*), que habría llegado a ser publicado por Teofrasto en no menos de 24 libros (más o menos tres veces la extensión de la *Política*), de los que se conservan unos cuantos fragmentos.[4] No cabe la menor duda acerca de la competencia de Aristóteles como autoridad en la vida política de la *polis*: en este campo, como ya he dicho, sobrepasa con mucho a cualquier otro escritor de la Antigüedad. Recibió, en efecto, un elogio sin reservas y plenamente justificado por parte de Marx, que lo llamaba «pensador gigantesco», «el mayor pensador de la Antigüedad», «la cima de la filosofía antigua» (véase I.iv).

El hecho de que me centre en Aristóteles como la gran figura del pensamiento social y político de la Antigüedad, y de que descuide relativamente a Platón, sólo podrá sorprender a quienes poco o nada conocen de las fuentes de la historia de Grecia durante el siglo IV, por haber adquirido sus conocimientos por libros modernos —casi siempre de lo más respetuosos con Platón. Aristóteles se mantiene en la *Política* muy próximo a los procesos históricos reales, mientras que Platón prácticamente en todas sus obras se siente bastante poco interesado por la realidad histórica, con «lo que ocurrió en la historia», excepto en el caso de unos cuantos asuntos que casualmente llamaban su atención, por lo general tan introvertida. Uno o dos de sus puntos de vista son, desde luego, enérgicos: en un reciente artículo, Fuks (PSQ) ha llamado la atención sobre su convicción obsesiva —a mi juicio justificada— de que la tensa atmósfera política y la lucha civil aguda que había en su época eran consecuencia directa de los crecientes contrastes entre riqueza y pobreza. Concretamente, Platón se dio cuenta de que una oligarquía —en el sentido de una constitución basada en la restricción de los derechos determinada por la propiedad, en la que los ricos mandan y los pobres se ven excluidos del gobierno (*Rep.*, VIII.550cd)— significaría en realidad dos ciudades, una para los pobres y otra para los ricos, «conspirando siempre una contra otra»

(551d): se vería caracterizada por extremos de riqueza y pobreza (552b), con todos o casi todos los que se encontraban fuera del círculo dirigente convertidos en pobres (*ptōchoi*, 552d). Podemos traer a colación el cuadro de la Inglaterra de 1845 que pinta Benjamin Disraeli en su novela, titulada significativamente *Sybil, or the Two Nations*. Por lo tanto, Platón prestó mucha atención a los problemas de la propiedad, de su posesión y utilización; pero las soluciones que les dio estaban mal planteadas y orientadas en dirección equivocada. En un campo de vital importancia como el de la producción, sobre todo, no tenía nada de valor que aportar: concretamente en la *República* se centra en el consumo, y su llamado «comunismo» se limitaba a la poco numerosa clase dirigente de los «guardianes» (véase Fuks, PSQ, esp. 76-77). Pero, a diferencia de Aristóteles, no pretendía estudiar escrupulosamente toda una serie de situaciones concretas, que hubieran podido echar por tierra algunas de sus nociones preconcebidas. Prefirió desarrollar, como filósofo, lo que sus numerosos admiradores suelen llamar «la lógica de las ideas» —«lógica», que si surge de una base empírica imperfecta, como suele ocurrir, es tanto más seguro que llegue a conclusiones imperfectas, cuanto más rigurosa sea. Por poner sólo un ejemplo esclarecedor, la relación que nos da Platón de la democracia y del «demócrata» en *República*, VIII.555b-569c constituye, en todo caso, una caricatura grotesca de la democracia del siglo IV que mejor conocemos, la de Atenas, que en época de Platón tenía muy poco parecido con un retrato tan desagradable como el que él pinta, y además era particularmente estable y no mostraba ninguna tendencia a transformarse en una tiranía, rasgo que para Platón es típico de la democracia (562a ss.). Con todo, el abigarrado cuadro que ofrece Platón de la transformación de la democracia en una tiranía ha sido con frecuencia considerado una revelación de las características innatas de este sistema (tal y como se pensaba que había de ser). Cuando Cicerón en *De Republica*, I.65 (fin.) a 68, nos da un resumen casi literal de Platón, *Rep.*, 562a-564a, consideraba, evidentemente, que la relación del filósofo ateniense constituía una definición de lo que se supone que pasaría realmente en la práctica. Con todo, en la misma obra Cicerón hará que uno de sus personajes, Lelio, defina el estado ideal imaginario de Platón como «sin duda excelente, desde luego, pero irreconciliable con la vida y las costumbres de los hombres» (*praeclaram quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et a moribus*, II.21). La crítica que Aristóteles hace a la *República* (en *Pol.*, II.1, 1.261a4 ss.) dista mucho de presentárnoslo en su mejor momento, pero al menos afronta un hecho esencial: ni siquiera la clase dominante de Platón, «los guardianes» (*phylakes*), serían felices. Y se pregunta: «Y si los guardianes no son felices, ¿quién lo va a ser? No desde luego, los *technitai* ni la masa de los *bausanoi*» (*Pol.*, II.5, 1.264b15-24). En cuanto a la ciudad que Platón nos pinta en las *Leyes*, definida como su «segundo mejor estado» (*Leyes*, V.739b-e; VII.807b), es tan severamente represivo y tan inapelable que hasta los propios admiradores de Platón suelen preferir perderlo de vista.[4a]

El respeto enormemente exagerado que se le ha tenido al pensamiento político de Platón a lo largo de todas las épocas se debe en parte a su notable genio *literario* y a los instintos antidemocráticos de la mayoría de los estudiosos. La antidemocracia de Platón alcanzaba las cotas más altas. No sería justo si le llamara típicamente «oligárquico» *en el sentido griego habitual*, tal como lo defi-

niré luego en esta misma sección: en realidad no quería que gobernaran los ricos *en cuanto tales* (naturalmente, Platón sabía muy bien que la típica forma de la oligarquía griega era el gobierno de una clase propietaria: véase, *e.g.*, *Rep.*, VIII.550cd, 551ab,d, 553a; *Polit.*, 301a). Pero tanto el estado «mejor» de Platón como su «segundo mejor» eran oligarquías férreas, que tenían la finalidad de evitar cualquier cambio o desarrollo de cualquier tipo, y que permanentemente excluían de todo derecho político a cualquier individuo que tuviera realmente que trabajar para vivir. El arrogante desprecio que muestra Platón ante todos los obreros manuales queda bien patente en el pasaje de la *República* (VI.495c-496a) que trata del «calderero calvo y bajito», que más adelante presentaré en VII.i.

Al igual que otros muchos griegos, Aristóteles consideraba la situación económica de un hombre el factor decisivo que determinaba su actividad política, al igual que en otros muchos campos. No ve nunca la necesidad de argumentar a favor de esta situación, que daría simplemente por descontada, porque era casi universalmente aceptada. Incluso la *eugeneia*, la noble cuna, significaba para él la riqueza hereditaria como elemento esencial (véanse mis *OPW*, 373).[5] En ocasiones utiliza lo que algunos sociólogos modernos (por ejemplo Ossowski, *CSSS*, 39-40, etc.) han llamado un esquema de división «tricótomo», estableciendo ricos, pobres y hombres de moderada riqueza, *hoi mesoi*, expresión que es mejor no traducir por «clase media» (como habitualmente se hace), aunque sólo sea porque implica unas determinadas connotaciones modernas. En un fragmento importante de la *Política* (IV.11, 1.295b1-1.296b2), empieza diciendo que en toda *polis* —y habla sólo de la población *ciudadana*— hay tres partes (*merē*): los ricos (*euporio*), los pobres (*aporoi*, que no tienen por qué ser totales desheredados, sin ninguna propiedad: véase III.8, 1.279b19), y los *mesoi*; y continúa afirmando que ninguna de estas dos clases extremas quieren prestar oídos a la persuasión ni a la razón; se sienten despreciativos o envidiosos unos de otros; se supone que unos se unirán por las enormes posesiones de sus contrarios, y otros codiciarán las posesiones de los demás y se unirán en su contra; o no estarán en absoluto dispuestos a obedecer, o serán demasiado despreciables y tendrán demasiado poco ingenio para mandar; el resultado será una ciudad no compuesta por hombres libres, sino como si estuviera formada por amos y esclavos, en la que se producen disensiones y conflictos armados (*staseis ... kai machai*) entre ricos y pobres, de modo que o la minoría de los ricos impone una oligarquía pura y simple (una oligarquía *akratos*) o la mayoría de los pobres impone una democracia extrema (un *dēmos eschatos*). Los *mesoi*, a su juicio, no comportan ninguna de las desventajas mencionadas; y cuanto mayor sea la proporción de los *mesoi*, es de suponer que mejor gobernada se verá la ciudad (¿tenía Aristóteles acaso *in mente* a Atenas en concreto en este punto? Seguramente poseía, desde luego, más *mesoi* que la mayoría de las ciudades griegas). Poco después vuelve Aristóteles sobre el mismo asunto, haciendo hincapié en que el que inspira en todas partes la mayor confianza es el árbitro (*diaitētēs*), y que el *mesos* es un árbitro entre los otros dos grupos, que otra vez llama ricos y pobres: ninguno de ellos, dice, soportará de buena gana su sometimiento político al otro (*douleuein*), y nunca consentirá tampoco en «gobernar por turno» (*en merei archein*), pues hasta ese punto llega la desconfianza que se tienen (IV.12, 1.296b34-1.297a7).

Por otro lado, Aristóteles recurre también (y es lo más frecuente) a un modelo «dicotómico» más simple, que, precisamente, es el que normalmente adopta Platón.[6] En la dicotomía aristotélica (así como en la de Platón y en todas las demás) los ciudadanos se dividen en ricos y pobres, o en la clase de los propietarios (*hoi tas ousias echontes*) y los que no poseen nada o prácticamente nada (*hoi aporoi*). Incluso en el pasaje de *Política*, IV que he resumido antes, Aristóteles admite que el número de los *mesoi* en la mayoría de las ciudades es pequeño, y considera directamente que lo más verosímil es que haya sólo oligarquía o democracia.[7] En general, podríamos decir en honor a la verdad que en Aristóteles, lo mismo que en los demás autores griegos (especialmente en los historiadores), cuanto más cerca de la crisis está la situación, tanto más frecuente será que se nos presenten solamente dos lados: cualquiera que sea la terminología que se utilice (y el vocabulario político griego era excepcionalmente rico al respecto),[8] normalmente tendremos perfecto derecho a traducir todas las expresiones que podamos hallar por «clases altas» y «clases bajas», indicando esencialmente a los propietarios y a los no propietarios.

Se podrían citar un buen número de pasajes en los que Aristóteles da por descontado —y con toda razón— que la clase de los propietarios se impondría como oligarquía siempre que pudiera, mientras que los pobres establecerían por su parte la democracia (véanse mis *OPW*, 35, con las notas). Técnicamente, la oligarquía sería, por supuesto, el gobierno de los Pocos (los *oligoi*), y la democracia el gobierno del Demos, término que unas veces significa el pueblo en su totalidad, y otras, específicamente, las clases bajas, los pobres (véanse mis *OPW*, 35 ss., esp. 41-42). Pero en un notable pasaje (*Pol.*, III.8, 1.279b16 ss., esp. 1.279b34-1.280a3), prescinde de la mera diferencia numérica, que dice que es accidental y que se debe al hecho de que da la casualidad de que los ricos son pocos y los pobres muchos: insiste en que el fundamento real de la diferencia entre democracia y oligarquía estriba en la pobreza y la riqueza, y a continuación explica que seguiría hablando en términos de «oligarquía» y «democracia» de la misma manera, si los ricos fueran muchos y los pobres pocos (!); cf. IV.4, 1.290a40-b3, 17-20.[9] Cuando la clase de los propietarios puede gobernar, lo hace, y constituye una oligarquía. La democracia es el gobierno de la mayoría, y la mayoría es, efectivamente, pobre: por lo tanto, la democracia es el gobierno de los pobres, y es de suponer que éstos quisieran la democracia. Todo ello ilustra la firme creencia de Aristóteles, a la que ya he hecho alusión, llamando la atención al respecto, en que el comportamiento político de una persona dependería normalmente de su situación económica.

También da Aristóteles por descontado —al igual que los pensadores griegos en general, incluido Platón— que la clase que consiga el poder, tanto si es la de los ricos, como si se trata de la de los pobres, gobernará intencionadamente en provecho propio (cf. *Pol.*, III.7, 1.279b6-10). Subraya que los que posean mayor riqueza que los demás tenderán a considerarse a sí mismos absolutamente superiores a los otros (V.1, 1.301a31-33); y tiene por lógica la conclusión de que quienes tengan grandes posesiones pensarán que es verdaderamente injusto (*ou dikaion*) que hombres carentes de toda propiedad puedan ponerse políticamente en pie de igualdad con ellos (V.12, 1.316b1-3).[10] Efectivamente, dice, las personas con inclinaciones oligárquicas definen la propia justicia como «lo que se decide por [los

que poseen] una importante cantidad de propiedades» (VI.3, 1.318a18-20). Tan claramente vio Aristóteles que la oligarquía y la democracia eran, respectivamente, el gobierno de los ricos (sobre los pobres) y el de los pobres (sobre los ricos), que en un sorprendente pasaje subraya el hecho de que ni la oligarquía ni la democracia podrían seguir existiendo sin que hubiera ricos y pobres, y que, si se introdujera la igualdad en la propiedad (*homalotēs tēs ousias*), la constitución tendría que ser otra distinta de estas dos (V.9, 1.309b38-1.310a2). Justamente después de esta afirmación es cuando, incidentalmente, señala el interesante hecho de que «en algunos estados» (aparentemente se refiere a las oligarquías) de su época los hombres de tendencias oligárquicas (*hoi oligarchikoi*) «prestaron el siguiente juramento: "seré hostil al pueblo [el *dēmos*] y maquinaré contra él todo el mal que pueda"» (1.310a8-12). No hace falta decir que Aristóteles no aprobaba semejante actitud. En otro punto de la *Política* señala que «los pobres, aunque no participen de los puestos de honor, se estarán quietos si no se les trata con arrogancia ni se les quita nada de su hacienda» (IV.13, 1.297b6-8; cf. V.8, 1.308b34-1.309a9; VI.4, 1.318b11-24). Pero más adelante dice: «pero esto no es fácil, pues no siempre ocurre que sean amables los componentes del poder político» (1.297b8-10; cf. 1.308a3 ss., esp. 9-10). Se dio muy bien cuenta de que si hay que tener contentos a los pobres, no se les podrá permitir a los magistrados, sobre todo en las oligarquías, el aprovecharse indebidamente de su cargo (V.8 y VI.4, citados anteriormente). Sin embargo, admitiría también que *todas* las constituciones que se disponía a definir «aristocráticas» son tan oligárquicas que los gobernantes son excesivamente opresivos (*mallon pleonektousin hoi gnōrimoi*: V.7, 1.307a34-35).

Las categorías que empleaba Aristóteles estaban ya muy bien establecidas. A comienzos del siglo IV, Platón, Jenofonte, el historiador de Oxirrinco y otros más las daban por descontadas, y en el siglo V no sólo las encontramos en Tucídides, Heródoto y otros (especialmente en el autor de la pseudojenofontea *Athēnaiōn Politeia*, llamado tantas veces el «viejo oligarca»),[11] sino incluso en poesía. Pienso particularmente en el pasaje de las *Suplicantes* de Eurípides (versos 238-245; cf. mis *OPW*, 356 y n. 1), en el que se hace decir a Teseo que hay tres clases de ciudadanos: los ricos, glotones e inútiles (los *olbioi*); los pobres codiciosos, fácilmente llevados por el mal camino por los demagogos (*ponēroi prostatai*), y «los de en medio» (*hoi en mesōi*), que pueden ser la salvación de la ciudad —naturalmente, los *mesoi* de Aristóteles. Aquí, al igual que en Aristóteles y otros, se trata claramente de hombres de *opiniones* o *comportamientos* moderados, si bien tanto Eurípides como Aristóteles esperaban evidentemente que las opiniones y los comportamientos moderados fueran consecuencia natural de la posesión de una moderada cantidad de hacienda —una opinión realista preciosa, que, sin embargo, tal vez parecería horriblemente marxista a los que hoy hablan de «moderados» para indicar a los de derechas. No pasaré del siglo V hasta épocas aún más antiguas en este breve repaso de la terminología política griega: me propongo decir algo acerca de los siglos VII y VI más adelante, en V.i).

Un hecho de la mayor importancia es que el ejemplo más antiguo que conocemos —y el único cierto anterior a Alejandro Magno— de que se rindiera culto divino a hombres en vida en una ciudad griega, constituyó el resultado de una dura lucha de clases en el plano político. Dicho culto fue instituido en honor del

comandante espartano Lisandro por la pequeña oligarquía (se la llama la «decarquía», o gobierno de los diez), que había puesto en el poder en Samos en 404 a.C., tras destruir la democracia samia y «liberar» la isla de su alianza con Atenas, en la que había arraigado firmemente la democracia incluso después de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, con la destrucción de la flota ateniense y la victoria segura de Lisandro en Egospótamos, en otoño de 405. La existencia del culto a Lisandro en Samos, de la que en ocasiones se había dudado, ha quedado asegurada una vez que se ha hallado una inscripción en la que se hace referencia a los Lisandreos, o fiesta de Lisandro: veánse mis *OPW*, 64 y n. 5.

He venido mostrando que el análisis que hace Aristóteles de la actividad política en la ciudad griega arrancaba de una premisa empíricamente demostrable, que compartía no sólo con otros pensadores griegos, sino también con Marx, a saber: que el principal factor que determina el comportamiento político de la mayoría de los individuos es la clase económica, lo mismo que ocurre aún hoy día.[12] Naturalmente Aristóteles se dio cuenta, lo mismo que Marx, de que podría haber excepciones a esta regla, pero sabía que no eran lo suficientemente numerosas como para privarle de su valor de generalización. Demostraré ahora que Aristóteles, de manera aún más interesante, adoptó también el mismo enfoque fundamental que Marx ante el análisis de un cuerpo de ciudadanos; pero antes, me gustaría demostrar el valor del tipo de análisis del pensamiento político y sociológico griego que he venido haciendo hasta ahora (utilizando las mismas categorías básicas que Aristóteles —y Marx), haciendo ver lo bien que explica los orígenes de la llamada «teoría de la constitución mixta». Esta teoría desempeñó un importante papel en el pensamiento político griego (y en el romano): la «constitución mixta», en las obras de Polibio, Cicerón y otros, se convirtió en una especie de «tipo ideal» weberiano;[13] pero posteriormente dicha teoría se fue desarrollando hasta convertirse en algo bastante distinto de lo que fuera en su fase inicial, a finales del siglo V y durante el IV a.C. La expresión más antigua, con mucho, de las que se han conservado, de la noción de que la constitución mixta es muy deseable la tenemos en un pasaje muy discutible de Tucídides (VIII.97.2), en que se alaba la llamada «constitución de los Cinco mil», en la Atenas de 411-410 a.C. por entrañar semejante mezcla.[14] La constitución mixta era evidentemente admirada por Platón,[15] pero su mejor justificación teórica podemos hallarla en el libro IV de la *Política* de Aristóteles.[16]

En un curioso pasaje al comienzo de su gran obra, Aristóteles reconoce que, si las clases bajas (el *dēmos*) se ven privadas totalmente de derechos políticos y ni siquiera se les permite tener la facultad necesaria mínima de elegir a los magistrados y someterles a rendición de cuentas, se verán en la situación «de un esclavo y de un enemigo» (II.12, 1.274a15-18; cf. III.11, 1.281b28-30). Efectivamente, en un capítulo particularmente realista (el n.° 11) del libro III, Aristóteles acepta, de manera quizá más explícita que en ningún otro pasaje de toda su obra conservada, la característica distintiva de la democracia griega: la necesidad de que *la totalidad de los ciudadanos* sea soberana en los terrenos deliberativo, legislativo y judicial (1.282a29 ss., esp. 1.282a34-b1), incluidas, naturalmente, las dos actividades ya mencionadas a las que Aristóteles concede de nuevo la mayor importancia, a saber, la elección de los magistrados y su rendición de cuentas (*hairesis* y *euthyna*, 1.282a26-27). El razonamiento que subyace a esta conclusión se basa en

el reconocimiento de que, si bien un individuo en particular puede ser un juez peor que unos expertos (*hoi eidotes*), «los que saben»), el juicio de toda la colectividad es mejor, o en todo caso no peor (1.282a16-17; cf. III.15, 1.286a26-35, esp. 30-33). Sin embargo, Aristóteles advertía también instintivamente que, si a todos los pobres se les permitiera votar en la asamblea, podrían inundarla y derrotar estrepitosamente a la clase de los propietarios; y, efectivamente —ignorando inocentemente lo que realmente ocurría en Atenas, donde los derechos de propiedad se hallaban cuidadosamente resguardados—, dice que, si se le permite a la mayoría hacer exactamente lo que le parezca, confiscarán las haciendas de los ricos (*Pol.*, VI.3, 1.318a24-26; cf. III.10, 1.281a-14-19). La democracia, desde el punto de vista de Aristóteles, puede en realidad convertirse con toda facilidad (si se me permite pasar momentáneamente a una terminología totalmente anacrónica e inadecuada) en la dictadura del proletariado. Por eso, ha de dársele a la clase de los propietarios un peso extra, por así decir, de manera que se le compense de la inferioridad numérica ínsita en ella y se consiga algo así como un equilibrio con los desheredados. Aristóteles ofrece varias sugerencias sobre cómo puede llevarse esto a cabo: por ejemplo, puede decidirse multar a los ricos por no asistir a los tribunales y pagar al mismo tiempo a cierta cantidad de pobres por concurrir a ellos (*Pol.*, IV.9, 1.294a37-41; 13, 1.297a36-40; cf. 14, 1.298b23-26).

Esto nos revela claramente el clima de pensamiento que originalmente produjo la teoría de la constitución mixta: se empieza por asumir, como siempre hace Aristóteles, que los propietarios y no propietarios son clases opuestas por naturaleza, cuyos intereses resulta muy difícil conciliar, y se manipula después la constitución de manera que se compense de su inferioridad numérica a la clase superior y se produzca un equilibrio entre ricos y pobres, que es de esperar que comporte la importante virtud de la estabilidad, y que se puede definir como una mezcla juiciosa de oligarquía (o aristocracia) y democracia —añadiendo además la monarquía en buena medida, cuando se tengan unos magistrados tan importantes como los reyes de Esparta o los cónsules romanos. Después de Aristóteles, la teoría de la constitución mixta cambió de carácter: a medida que se fue haciendo cada vez menos necesario tener en cuenta la democracia (en sentido pleno) como forma política posible, el interés por la constitución mixta acabó centrándose en elementos constitucionales formales y en los poderes relativos de la asamblea, el consejo (o senado) y los magistrados. Para Cicerón era la mejor manera de reconciliar las masas con el gobierno aristocrático y asegurar así la estabilidad política y la seguridad de la propiedad de las haciendas.[17] La discusión se centró en la fase tardía; lo que he intentado hacer es demostrar cómo surgió primeramente la teoría y el lugar que ocupó en el pensamiento de Aristóteles. Me gustaría definirla en sus orígenes como un medio de asegurar un equilibrio en la lucha de clases política.

En varios puntos de la obra de Aristóteles hay rastros de su creencia en que el conflicto de intereses entre hacendados y desheredados es fundamental e ineludible, y en que, aunque no pueda lograrse una constitución «mixta» plena, han de realizarse, por lo menos, intentos de conciliar ese conflicto de intereses en la medida de lo posible, tanto mediante disposiciones constitucionales como mediante un comportamiento prudente en la práctica. Acaso los pasajes más útiles de citar a este respecto sean *Política*, V.8 (esp. 1.308a3-11, 1.308b25-31, 1.308b34-1.309a9, 1.309a14-32).

Sería bastante fácil ridiculizar las recomendaciones que hace Aristóteles de reconciliar lo irreconciliable, la «constitución mixta», etc. Sin embargo, sería una equivocación, pues en la sociedad de clases para la que Aristóteles las hacía, los conflictos eran efectivamente ineludibles, y no se concebía ninguna transformación radical de la sociedad para mejorarla. A finales de la Edad Media, la desaparición de las restricciones feudales y la plena transición al capitalismo ofrecieron unas esperanzas reales de mejora a todos, menos a unos pocos; y en nuestros días, la prolongada agonía del capitalismo nos anima a mirar adelante y esperar una sociedad plenamente socialista. Para Aristóteles y sus contemporáneos no había perspectiva alguna de un cambio fundamental que ofreciera la más mínima esperanza de una vida mejor ni siquiera para un ciudadano de una *polis*, como no fuera a expensas de otros. La grandeza de Aristóteles como pensador político y social se nos aparece no sólo en su reconocimiento (que también compartió Platón: véase unos párrafos más arriba) de los defectos estructurales de las *poleis* griegas existentes, creando automáticamente una oposición entre propietarios y desheredados, sino también en sus ideas, generalmente factibles y con frecuencia muy agudas, para paliar, en la medida de lo posible, las malas consecuencias de dichos defectos (ideas que pueden compararse, al menos de manera favorable para él, con las fantasías realmente impracticables de Platón).

Aristóteles fue un gran abogado defensor de la soberanía de la ley (*nomos*), tema sobre el que vuelve una y otra vez. Incluso en uno de los muchos pasajes en que honradamente se enfrenta a las dificultades, admite que la propia ley puede ser «oligárquica o democrática» (*Pol.*, III.10, 1.281a34-39, en 37); y al finalizar el siguiente capítulo explica que la naturaleza de la ley depende del tipo de constitución (*politeia*) en que funcione (11, 1.282b6-11). Asimismo, como señaló hace unos años Jones y Hansen probó recientemente en detalle,[18] puede demostrarse que Aristóteles no es justo con lo que a él le gusta llamar la «democracia extrema», pues, cuando muchos de nosotros preferiríamos hablar de «democracia radical» o «democracia plena», Aristóteles utiliza las expresiones *eschatē dēmokratia* o *teleutaia dēmokratia*.[19] Una y otra vez tilda a esta forma de democracia como aquella en la que de manera característica y habitual se producen transgresiones de la ley (o de las leyes) mediante decretos (*psēphismata*)[20] aprobados por el *dēmos* o *plēthos* en la asamblea,[21] y en una ocasión llama específicamente al *plēthos* los *aporoi*, la masa de los desheredados (*Pol.*, IV.6, 1.293a9-10), concepto implícito en todos estos pasajes. Aristóteles debía considerar la constitución de Atenas, en cualquier caso durante el siglo IV,[22] una forma de «democracia extrema», si bien el tratamiento que hace de este tipo de constitución, aunque se pudiera aplicar a otras democracias griegas, no era, desde luego, cierto en el caso de la forma ateniense (véase V.ii, *ad init.*, § *E*, y su n. 12). Tampoco podemos aceptar, diría yo, en relación a Atenas, donde los derechos de la propiedad se veían bien resguardados, la presunción aristotélica de que era característico de las democracias griegas el despojar a los ricos de sus haciendas (véase *Pol.*, III.10, 1.281a14-24; y VI.3, 1.218a24-26; cf. 5, 1.320a4-14). Lo único que podemos admitir es que algunas condenas emitidas por los tribunales, que implicaban la confiscación de los bienes de hombres ricos, estaban motivadas —al entender de algunos críticos de la democracia—, en parte al menos, por el deseo de enriquecer al estado a expensas de individuos opulentos. No tenemos ninguna posibilidad de

evaluar la veracidad de los reparos que pone Aristóteles para el caso de otras democracias griegas. Seguramente generalizaría a partir de unos cuantos casos famosos.

Llego ahora a lo que considero la parte más importante y también la de más interés de esta sección: el cumplimiento de la promesa que hice de que demostraría cómo otra manera en la que Aristóteles analiza la ciudadanía de la *polis* griega comporta un notable parecido con el método de enfoque que adopta Marx. Aristóteles entendía que la razón por la que hay distintos tipos de constitución (distintas *politeiai*) era que cada ciudadanía estaba compuesta de distintas partes (*merē*), constituidas por casas o familias (*oikiai*) dotadas de muy diversas características,[23] y la constitución expresaría la fuerza relativa de sus distintos elementos. Como sabrán todos los que hayan estudiado cuidadosamente la *Política*, Aristóteles tiene varios modos distintos de clasificar a los habitantes de las ciudades-estado griegas. En particular en el libro IV, capítulo 4, intenta dar una lista detallada de las partes constituyentes del cuerpo de ciudadanos, los *merē poleōs* (1.290b38-1.291a8, 1.291a33-b13). Las categorías por las que empieza son las que ya he especificado (en la sección ii de este capítulo) como características a la hora de definir una clase en el sentido de Marx: Aristóteles empieza dando cuatro grupos definidos según el papel que desempeñan en la producción —labradores (*geōrgoi*), artesanos independientes (*to banauson*), comerciantes (*to agoraion*, que incluye tanto a los *emporoi*, que eran fundamentalmente mercaderes interestatales, como a los *kapēloi*, pequeños tenderos locales),[24] y asalariados (*to thētikon*)—. Precisamente esos cuatro grupos aparecen también en el libro VI (47, 1.321a5-6), pero allí se los considera partes constituyentes del *plēthos*, la masa; y en IV.4 también resulta en seguida evidente que los *geōrgoi* eran, efectivamente (como los he llamado antes), *obreros* del campo, y no «caballeros del campo», quienes, en realidad, eran terratenientes absentistas o señores que empleaban el trabajo de esclavos, pues Aristóteles, después de mencionar sus cuatro primeros grupos, pasa a una mezcla de categorías, políticas y militares, y cita, formando parte de una de ellas (la n.° 7), a los *euporoi*, los ricos, los propietarios acomodados de haciendas (1.291a33-34). No es éste uno de los análisis más claros de Aristóteles: contiene una digresión muy larga, de casi una página de extensión (1.291a10-33), y algunos piensan que probablemente haya una laguna en el texto. Pero por fin, después de enumerar nueve o diez categorías, se da cuenta de que se ha metido en un atolladero inextricable y resume lo que estaba diciendo subrayando que hay sólo una distinción que cualquiera puede comprobar, a saber: nadie puede ser rico y pobre a la vez. Y de ese modo vuelve otra vez a su distinción fundamental entre ricos y pobres, hacendados y desheredados: *euporoi* y *aporoi* (1.291b7-8). Termina esta sección de su obra repitiendo que hay dos formas básicas de constitución, correspondientes a la distinción entre *euporoi* y *aporoi*, a saber: oligarquía y democracia (1.291b11-13). Y en uno de los últimos libros de la *Política* dice enfáticamente que la *polis* está formada por «dos *merē*: los ricos y los pobres» (*plousioi* y *penētes*, VI.3, 1.318a30-31).

Del mayor interés y del todo coherente con los principios fundamentales de clasificación sociológica de Aristóteles es el hecho de que pudiera distinguir entre los diversos tipos de democracia *según el papel desempeñado en la producción* en

cada caso por la mayoría de las clases bajas (el *dēmos*), ya fueran labradores, artesanos o asalariados, o alguna mezcla de estos elementos (véase *Pol.*, VI.1, 1.317a24-29 y otros pasajes),[25] mientras que sólo puede trazar la distinción basada en la técnica y la constitución en tres pasajes que discuten las formas de oligarquía,[26] que, naturalmente, se verían siempre regidas (según da por supuesto) por terratenientes (cf. III.iii). Austin y Vidal-Naquet, aunque admiten que Aristóteles «razona constantemente según los términos de la lucha de clases», sostienen —aparentemente como una crítica a lo que ellos consideran marxismo— que «las modernas definiciones de la lucha de clases» son inadecuadas a este caso, y que «en vano intentaríamos encontrar el puesto ocupado por los distintos grupos en las relaciones de producción como criterio clasificatorio de las luchas de clase de la Antigüedad» (*ESHAG*, 22). Este juicio es correcto literalmente, pero ¿por qué íbamos a querer aplicar unas categorías que tienen tanto que ver con la sociedad capitalista a un mundo precapitalista, en el que, efectivamente, resultan inadecuadas? Parece que Austin y Vidal-Naquet pasan por alto en este punto el hecho de que la inmensa mayoría de los ciudadanos de los estados griegos clásicos estaban inmersos en la producción *agrícola* de un modo u otro. Los artesanos del siglo IV no eran muy numerosos ni lo suficientemente vigorosos como para tener una importancia real en cuanto clase; el comercio exterior se hallaba probablemente las más veces (como, desde luego, ocurría en Atenas) en manos de no ciudadanos;[27] y el comercio interior, aunque participaran en él algunos ciudadanos junto a muchos metecos, no daba muchas posibilidades de conseguir una gran riqueza o el poder político. Aristóteles se dio perfecta cuenta de que lo que dividía a la ciudadanía en lo que yo he llamado clases era sobre todo la posesión de propiedades o su carencia: no le hacía falta decir a su audiencia griega que la propiedad era preponderantemente rústica (cf. III.i-iii).

Las categorías aristotélicas acaso tiendan a ser menos finas que las de Marx. Excepto en uno o dos pasajes como los de *Pol.*, IV.4, citados anteriormente, Aristóteles piensa casi siempre en términos cuantitativos, clasificando a los ciudadanos con arreglo a la cantidad de hacienda que poseían, a que ésta fuera grande o pequeña (o a veces mediana), mientras que el análisis de Marx, excepto cuando habla vagamente, suele ser más cualitativo y se centra más explícitamente en las relaciones con los medios y el trabajo de producción. Por decirlo en otras palabras: acaso Marx se centre más en el principio y la estructura del proceso de producción, y Aristóteles más en sus resultados. Pero es una diferencia más pequeña de lo que pudiera parecer. El propio término que Aristóteles y otros escritores suelen utilizar para designar la clase de los propietarios, *hoi tas ousias echontes*, emplea una palabra, *ousia*, que se usa de manera característica, aunque no exclusiva, para la propiedad inmobiliaria (cf. la palabra latina *locupletes*). Como ya he dicho, los principales medios de producción de la Antigüedad eran la tierra y los esclavos, y se consideraba a la tierra siempre la forma ideal de riqueza. Y Aristóteles, en su análisis de la comunidad política, se acerca sin duda más a Marx que ningún otro pensador de los que yo conozco: en una ocasión, como hemos visto, empieza su clasificación de las partes constituyentes (los *merē*) de un cuerpo de ciudadanos distinguiéndolos según las funciones que realizan en el proceso productivo; acaba con una dicotomía básica entre los propietarios y los

desheredados; y siempre toma la situación económica de un hombre como el determinante principal de su actuación política.

Sin embargo, es cierto que en ocasiones Aristóteles impone a acontecimientos antiguos categorías inadecuadas, sacadas de la experiencia de su propia época; pero ello no da derecho a decir (como han hecho algunos eruditos) que, si bien el cuadro que nos da de las diferencias y de la lucha de clases en las ciudades griegas puede ser cierto para el siglo IV, no hay por qué aceptarlo para períodos anteriores. Los escritores del siglo V, como he demostrado, trazan un cuadro bastante parecido; y si nos retrotraemos a las fuentes contemporáneas del período arcaico, particularmente a los poetas Solón y Teognis, podemos encontrar unos cuantos ejemplos bastante claros de una lucha de clases política abierta, aunque, naturalmente, las clases eran bastante distintas de lo que llegarían a ser en el siglo V (cf. V.i-ii).

Aristóteles recoge el hecho de que algunos griegos creían que lo más importante de todo era la justa regulación de la propiedad, porque pensaban que todas las *staseis* (disturbios civiles) tenían su origen en problemas de propiedad (*Pol.*, II.7, 1.266a37-39). Naturalmente, el ejemplo más obvio es Platón (véase Fuks, PSQ, esp. 49-51). Y Aristóteles pasa (1.266a37-1.267b21) a discutir algunos puntos de vista de Faleas de Calcedonia (pensador de época desconocida, probablemente de finales del siglo V o comienzos del IV, quien, según nos dice, fue el primero en proponer que los ciudadanos deberían poseer una cantidad de propiedad igual: efectivamente, como luego nos explicará, de propiedad inmobiliaria (1.267b9-21). Entre otras varias críticas a Faleas, Aristóteles avanza la idea de que de nada sirve limitar el precepto de la repartición igualitaria de la propiedad a la de la tierra; como muy bien indica, la riqueza puede consistir también en «esclavos, ganado y dinero», y o se deja la riqueza totalmente sin regular o bien se ha de insistir en una igualdad completa o en la determinación de una cantidad máxima moderada. Ha llegado el momento de mencionar la curiosa opinión expresada por Diodoro (II.39.5), con respecto a su sociedad india ideal: «es una tontería hacer leyes sobre la base de la igualdad para todos y, en cambio, hacer un reparto desigual de la propiedad» (sobre las correcciones gratuitas a este pasaje, véase mis *OPW*, 138, nota 126).

Me doy perfecta cuenta de que algunos se sentirán molestos por mi aceptación general y sin reservas del concepto de lucha de clases de Marx, con el énfasis que pone en la diferenciación económica como elemento fundamental, y no en el prestigio social o el *status* o el poder político; tal vez no sean demasiado proclives a aceptar que el cuadro que traza Marx sea una descripción válida en general de las sociedades humanas. Pero al menos debería quedar claro y fuera de toda discusión, por el momento, que todos los que sostuvieran tales opiniones no tendrían ningún derecho a quejarse de que yo acepte las categorías de Marx para el análisis de la sociedad griega antigua. Lejos de ser una aberración anacrónica, limitada a Marx y sus secuaces, el concepto de clase económica como factor básico de la diferenciación de la sociedad griega y la definición de sus divisiones políticas resulta que se corresponde de manera sorprendente con los puntos de vista de los propios griegos; y Aristóteles, el gran experto en sociología y política de la ciudad griega, trabaja siempre sobre la base de un análisis de clase, dando por descontado que los hombres actuarán en política, al igual que en cualquier

otro terreno, ante todo según su situación económica. El carácter marxista (en el sentido que he indicado) de la sociología de Aristóteles no se ha pasado por alto. El especialista en Aristóteles J. L. Stocks señalaba a propósito de una afirmación hecha en el libro IV de la *Política* (corría el año 1936) que «podría ser una cita del *Manifiesto comunista*» (*CQ*, 30.185). El artículo de Stocks, dicho sea de paso, se titula «*Scholē*» (la palabra griega que significa 'tiempo libre'), concepto de gran importancia en el pensamiento de Aristóteles, que creo valdrá la pena tratar más adelante, en III.vi, a propósito del trabajo asalariado. Durante los últimos años, tanto en las antípodas como al otro lado del Atlántico, algunos escritores interesados en el mundo antiguo han intentado olvidarse del análisis de clase que hace Aristóteles —a quien apuesto que consideran un peligroso marxista— o han pretendido que se le podía ignorar, especialmente para los siglos anteriores al IV. Se las han apañado para convencerse a sí mismos de que los conflictos de la sociedad griega pueden explicarse exclusivamente recurriendo a unas facciones que se agrupaban en torno a ciertas familias aristocráticas —facciones que existían de hecho y podían cruzar las barreras de clase, aunque tratarlas como si fueran los elementos básicos de la política griega y de la aparición de la democracia es pasar por encima de la evidencia, especialmente en lo que se refiere a Atenas desde principios del siglo VI (véase V.i y ii)—. No gastaré más tiempo en esas concepciones tan particulares; pero no puedo resistir a la tentación de referir la deliciosa expresión «explicaciones aristotélico-marxistas del desarrollo social y político griego», aparecida en un reciente artículo de D. J. McCargar, quien, con gran prudencia, no se siente muy inclinado a rechazar tales explicaciones totalmente, especialmente —para Atenas— en el período que empieza con Clístenes (508/507).[28]

Tal vez debiera mencionar simplemente (pues ha sido vuelto a reimprimir recientemente) un intento bastante flojo, obra de Marcus Wheeler, en un artículo publicado en 1951, de disociar la teoría de la *stasis* de Aristóteles (los disturbios civiles), del concepto de lucha de clases de Marx.[29] El resumen de los argumentos de Wheeler al final de su artículo revela su incapacidad para hacer un análisis lo suficientemente profundo tanto de Aristóteles como de Marx.

Ni en Aristóteles ni en ningún otro pensador griego que yo conozca hallarán la menor comodidad aquellos que (como Finley recientemente: véase la siguiente sección de este mismo capítulo) han rechazado la clase como principal categoría que se puede utilizar en el análisis de la sociedad antigua y han preferido la de *status*. Incluso es difícil encontrar un buen equivalente de *status* en griego; puesto que Max Weber definió su «situación de *status*» (*ständische Lage*) como los aspectos de la vida de un hombre que se ven determinados por «la estima social de honor» (*WuG*[5], II.534 = *ES*, II.932 = *FMW*, 186-187), me parece que podremos aceptar *timē* ('honor', 'prestigio') como mejor traducción de *status* al griego. Pues bien, Aristóteles sabía perfectamente, por supuesto, al igual que otros escritores griegos, incluyendo a Tucídides (I.75.3; 76.2, etc.), que la *timē* tenía gran importancia para muchos griegos. De hecho, para algunos la *timē*, como vio Aristóteles, constituía un ingrediente principal de su felicidad (*EN*, I.4, 1.095a14-26); y los que él llama 'hombres refinados y de negocios' (*hoi charientes kai praktikoi*) —por contraposición a las masas, que «se traicionan a sí mismas como auténticos esclavos, al preferir una vida propia de animales»— se supone que darían gran importancia a la *timē*, que él mismo consideraba que era «la meta

virtual de la vida política» (I.5, 1.095b19-31), «el mayor bien externo» (IV.3, 1.123b15-21), «premio a la excelencia» (*aretē*, 1.123b35), «la finalidad de la mayoría» (VIII.8, 1.159a16-17). Pero es fundamental observar que Aristóteles discute la *timē* casi exclusivamente en sus obras de ética.[30] Habría tenido muy poca paciencia con los estudiosos modernos que han querido utilizar el *status* como patrón a la hora de hacer las clasificaciones políticas y generales —para lo cual Aristóteles escogió la clase, expresada en términos de propiedad.

De momento creo que ya he replicado, al menos en parte, suficientemente a afirmaciones como la de Bottomore, citada anteriormente en I.iv, según las cuales «mientras que la teoría de Marx parece que es enormemente adecuada y útil a la hora de analizar los conflictos sociales y políticos de las sociedades capitalistas durante un determinado período, su utilidad y aplicabilidad a otros casos es bastante menos clara».

No he creído necesario examinar aquí ningún «pensamiento político» griego —si es que podemos dignificarlo con tal nombre— de los períodos helenístico y romano.[31] Haré algunas indicaciones sobre todo este desagradable material más adelante, cuando tenga ocasión de hacerlo (véase, *e.g.* , V.iii, VI.vi y VII.i), pero no hay realmente motivo para que lo traiga a colación aquí. El concepto entero de democracia —esa grande y fértil innovación del pensamiento político griego clásico (como en efecto era, a pesar de estar limitada exclusivamente a los ciudadanos)— se fue degradando poco a poco, como demostraré en V.iii. *Dēmokratia* pasó a significar poco más que cierta forma de gobierno constitucional en cuanto opuesta a tiranía, o bien el patrón de la independencia de una ciudad por oposición al control directo de un monarca helenístico; así que no pudo haber ya un pensamiento político honrado con base real. La actividad política seria, como la de antes, se vio confinada cada vez más completamente a las clases propietarias.

(v) ALTERNATIVAS A LA CLASE (STATUS, ETC.)

Hemos de ver ahora si existe un método de análisis de las sociedades humanas que sea más fructífero, y que utilice unos principios distintos de los que yo he defendido.

Debo empezar por ponerme en el extremo opuesto al de los que yo llamaría «anticuarios», que renuncian, explícita o implícitamente, a todo deseo de realizar un cuadro orgánico de una sociedad histórica, iluminado por toda la perspectiva de la que hoy día podemos disponer, y deliberadamente se limitan a reproducir de la manera más fiel posible algún rasgo en particular o algún aspecto de dicha sociedad, estrictamente en sus términos originales. Tales autores pueden resultar con frecuencia muy útiles al historiador, dado que llaman la atención sobre determinadas pruebas y porque acumulan gran cantidad de información, que luego el historiador puede transformar en algo significativo. Un ejemplo destacado de este tipo de anticuarismo, que en el párrafo con el que comienza su prólogo se presenta como «un intento de interpretación histórica», lo constituye el reciente y extenso libro de Fergus Millar *The Emperor in the Roman World* (1977), que empieza proclamando en su prólogo (xi-xii) una serie de principios metodológicos ante la

mayoría de los cuales el historiador ha de mostrarse hostil. Después de afirmar que «ha evitado con todo rigor la lectura de obras sociológicas acerca de la realeza y demás asuntos con ella relacionados, o estudios sobre instituciones monárquicas en otras sociedades que no sean la griega y la romana», Millar continúa diciendo que «llegar al tema de su estudio con una imponente colección de conceptos sacados del estudio de otras sociedades, no habría sido más que hacer todavía más inalcanzable *el objetivo propio de un historiador, que es subordinarse a los documentos* y al mundo conceptual de una sociedad del pasado» (las cursivas son mías). Y se felicita a sí mismo por no haber «contaminado la presentación de los testimonios procedentes del imperio romano con conceptos extraídos de estudios sociológicos más amplios. Para Millar, «el emperador ''era'' lo que hacía», opinión que expresa en dos ocasiones (xi y 6), la primera de ellas como correlación al «principio consciente» que dice que ha seguido, «según el cual todo sistema social ha de analizarse en principio según los modelos específicos de acción *recogidos* por sus miembros». Otro de sus «principios conscientes» consiste en que hemos de «basar nuestros conceptos *única y exclusivamente* en ... las actitudes y expectativas *expresadas* en las fuentes antiguas que nos proporcione nuestra documentación». Y Millar cree que así define «unos elementos *esenciales*», «unos rasgos *básicos* de la actividad del imperio romano», modelos que son «de *fundamental* importancia para entender lo que era el imperio romano» (las cursivas son mías en cada caso).

Quizá el más serio de todos los presupuestos erróneos que esconde este «programa» es que existe una entidad objetiva, «*los* documentos», a la que simplemente «hay que subordinarse». El volumen de los documentos conservados referidos al imperio romano es enorme (e inadecuado, como podemos ver muchas veces, a la hora de solucionar un problema determinado); y lo único que puede hacer el historiador es *seleccionar* las partes de la documentación que él considere más pertinentes y significativas. Pretender que todo lo que hay que hacer es simplemente reproducir «los» documentos es de suponer que resulte, como efectivamente ha ocurrido en el caso de Millar, un cuadro bastante superficial, que además no *explica* nada o casi nada de importancia. Además, «*basar* nuestros conceptos», como defiende Millar, *única y exclusivamente* en las actitudes y expectativas *expresadas* por las fuentes antiguas, que da la casualidad de que se han conservado, es privarnos de toda perspectiva que pueda provenir de penetrar esa limitadísima serie de «actitudes y expectativas» e impedirnos, cuando revelan, como suele ocurrir, una comprensión equivocada e incluso un autoengaño, demostrar las realidades que pretenden ocultar. Compárese con lo que dije en las secciones i y iv de este mismo capítulo acerca de «comenzar por» las categorías e incluso la terminología utilizada por los antiguos griegos. A su vez, antes de preguntar a los documentos, ha de decidirse qué es lo más útil que hay que preguntar. Al rechazar de plano no sólo todo el material que no quede explícito en las fuentes conservadas, sino también el método comparativo y todas las formas de análisis que se han desarrollado mediante el estudio de la sociología y el de otras sociedades históricas, Millar se ha empobrecido enormemente a sí mismo y poco le ha faltado para no enterarse de muchas de las cuestiones más útiles. Sobre todo podemos ganar en perspectiva mediante estudios comparativos, cuando nuestra información procedente del mundo antiguo es escasa e inexistente, como, por

ejemplo, ocurre respecto al campesinado (véanse I.iii y IV.ii). Yo añadiría que el pasaje, que resumiré en IV.ii, del libro de William Hinton, *Fanshen*, nos ilumina de un modo que ninguna fuente griega o romana puede igualar acerca de la aceptación por parte de los campesinos pobres de la explotación de que eran objeto a manos de la clase de los terratenientes. No obstante, sería descortés no señalar que el libro de Millar es una obra notable de investigación anticuarista, un destacado e inestimable depósito de información detallada y cuidadosa acerca de los aspectos limitados del principado por los que se muestra interesado. Tendríamos menos de lo que quejarnos si se hubiera omitido el prólogo y se le hubiera dado al libro el título más modesto y más exacto de «Comunicación del emperador de Roma con sus súbditos». Si me he detenido demasiado rato en las limitaciones de este libro es porque resultan demasiado características de gran parte de los escritos contemporáneos acerca de la historia antigua, aunque en ningún otro se habían hecho tan explícitas.

No sólo no tengo ninguna gana, sino que además me siento incapaz de utilizar, para mis actuales objetivos, una amplia serie de teorías sobre la estratificación social, agrupadas normalmente a la vez (en ocasiones de manera totalmente inadecuada) bajo el nombre de «funcionalismo»,[1] cuyo principal rasgo característico estriba en que intentan explicar las instituciones sociales, ante todo, según el papel que desempeñen en el mantenimiento y reforzamiento de la estructura social. Entre los destacados sociológos y antropólogos que pueden contarse, al menos en cierta medida, dentro de este grupo figuran Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons y R. K. Merton. No soy capaz de ver en qué puede ayudar el enfoque funcionalista a explicar cualquiera de los fenómenos que vamos a examinar, cuanto menos el proceso de cambio social que puede verse en algunos momentos de los períodos que estudiamos. Un escrito de gran penetración de Ralf Dahrendorf, «In praise of Thrasymachus» (en sus *ETS*, 129-150), ha rastreado la teoría funcionalista hasta el Sócrates de la *República* de Platón (I.336b354c), quien, en su discusión con Trasímaco, desarrolla (como indica Dahrendorf) una «teoría del equilibrio» de la vida social, basada en la consecución de un equilibrio, por oposición a una «teoría de la fuerza» de Trasímaco, de modo que se convierte así en «el primer funcionalista» (*ETS*, 150). Como dice Dahrendorf, «un enfoque de equilibrio no puede llegar a ningún acuerdo en ciertos problemas sustanciales de cambio ... Las teorías de equilibrio se prestan sólo a explicar la continuidad, e incluso sólo respecto a los aspectos más formales del sistema político» (*ETS*, 143).

Durante estos últimos años ha venido surgiendo una metodología para el estudio de la historia económica que se parece a la de los funcionalistas en antropología, y que se ha visto en parte estimulada por ciertos economistas, sobre todo en los Estados Unidos (y estoy seguro de que los que por principio son hostiles al marxismo harán grandes esfuerzos por seguir desarrollándola). Me refiero a esas obras que pretenden minimizar los conflictos de clase en la sociedad y (si es que llegan a reseñarlos) tratan dichos conflictos como si fueran menos significativos que los rasgos que, con mayor o menor distorsión, pueden considerarse que fomentan la cohesión social y la «racionalidad». Es difícil escoger un ejemplo entre tales obras, pues muchas de ellas pueden ofrecer muy pocos parecidos entre sí, excepto su enfoque «funcionalista» común. Empezaré distinguiendo un libro reciente y dos artículos de D. C. North y R. P. Thomas,[2] entusiastas

cultivadores de la «nueva historia económica» (como les gusta llamarla a sus devotos», que trazan un cuadro de los principales desarrollos económicos acontecidos durante la Edad Media basado, en parte, en el supuesto de que «la servidumbre de la gleba en la Europa oocidental no era en esencia un convenio explotador en el que los señores "poseían" el trabajo, como en Norteamérica o como se desarrolló en la Europa oriental», sino «en esencia un convenio contractual por el que se prestaban unos servicios de trabajo a cambio del bien público constituido por la protección y la justicia». No hace falta que diga más sobre el abigarrado cuadro que pintan estos autores de la servidumbre de la gleba como si fuera un contrato voluntario, pues ya ha sido echado suficientemente por tierra por Robert Brenner en un artículo muy notable, «Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe», en *Past & Present*, 70 (1976), 30-75. Trata de forma admirable varios tipos de «construcción de modelos económicos», que pretenden explicar desarrollos económicos a largo plazo en la Europa preindustrial principalmente en términos demográficos (Postan, Bowden, Le Roy Ladurie, y North y Thomas) o también según el crecimiento del comercio y el mercado (Pirenne y sus seguidores), sin tener en cuenta para nada las relaciones de clase y la explotación como factores primarios.[2a] Y podemos destacar especialmenmte la crítica de Brenner contra North y Thomas. A nadie que esté familiarizado con las fuentes de la historia de la Roma tardía se le ocurriría ni siquiera pretender que la servidumbre del colonato romano del siglo IV y los siglos subsiguientes no fuera otra cosa más que una total «explotación», pues principalmente en el mundo romano tardío no se dio ningún fracaso del poder del estado como el que hubiera podido llevar a algunos campesinos medievales a «elegir» el sometimiento a un señor como la alternativa menos desagradable al hallarse a merced de cualquiera. En el imperio tardío podemos ver cierto grado de recurso al «patronazgo» como opción temporal preferible a una independencia desamparada frente a la opresión fiscal o a las incursiones bárbaras (véase más adelante), pero, en general, sería ridículo tratar el colonato como si no fuera más que un instrumento de refuerzo del sometimiento del campesino a las exacciones fiscales y al control de los terratenientes (véase IV.iii y VI.vi). Y si se entiende así la servidumbre del colonato, el argumento que pretende tratar la servidumbre medieval como un contrato voluntario que beneficiaba al campesino tanto como al señor queda bastante debilitado.

Otro buen ejemplo de las tendencias «funcionalistas» que acabo de definir es el librillo, bastante útil, de sir John Hicks *A Theory of Economic History*, publicado en 1969 y que constituye una extensión de las conferencias pronunciadas a partir de 1967. Éste tiene más que ver con los asuntos de que trato en este libro, en la medida en que pretende dibujar los rasgos generales de lo que Hicks llama «el sistema de señor y campesino» (*TEH*, 101 ss.), que incluiría no sólo el colonato romano tardío, sino también buena parte de la vida rural anterior del mundo griego. El Dr. Pangloss hubiera quedado encantado con la relación de este sistema que da Hicks. Era «muy antiguo —dice— y muy fuerte. Y era tan fuerte porque respondía a una necesidad real. El señor y el campesino se necesitaban mutuamente y los dos necesitaban la tierra, la misma tierra. El señor necesitaba al campesino porque su sustento dependía de una parte del producto del campesino; y de un modo semejante el campesino necesitaba al señor. Por pesada que fuera la carga que se ponía sobre sus hombros, siempre recibía algo a cambio: y lo que recibía a

cambio era vital para él. Lo que recibía a cambio era protección» (*TEH*, 102). Este sistema se sustancializa sin más ni más y adquiere vida propia: Hicks habla de él como si de una fuerza viva se tratara. «No sólo pervivió, sino que se reprodujo, en condiciones adecuadas, siempre que se realizó algún movimiento que se alejara de él» (*TEH*, 104). Cuando comporta el cultivo de la «heredad» de un señor mediante el trabajo forzoso de los campesinos, Hicks llega a señalar suavemente que «por lo general, podría pensarse que un sistema de señores y campesinos que fuera en esa dirección supondría un avance hacia una condición de servidumbre más completa» (*TEH*, 105). Y cuando hay escasez de trabajo, «lo que ha de impedirse es la competencia por el trabajo. Al trabajador, o al trabajador campesino, hay que vincularlo a la gleba, o vincularlo otra vez a ella; hay que convertirlo en siervo en un sentido todavía más exacto» (*TEH*, 112). Hemos de señalar que los personajes de Hicks —«el señor», «el campesino» y otras abstracciones por el estilo— son simples creaciones de su sistema; y así, en todos sus actos, se adaptan obedientes a los tipos de comportamiento que esperan de ellos los economistas neoclásicos ortodoxos, cuando no los historiadores. Lo absurdo de este cuadro idílico del «sistema de señor y campesino», lo mismo que el de North y Thomas, que ya he criticado un poco antes, queda revelado igualmente, por supuesto, en el caso de la servidumbre del colonato tardorromano, que pocas veces implicaba «protección» por parte del propietario de la tierra, y no la llevaba en absoluto aparejada en los comienzos del colonato y aún algo después. Es una lástima que Hicks no estuviera familiarizado con las fuentes del imperio romano tardío, especialmente con los pasajes que citaré luego en III.iv y IV.iii, para demostrar que el *colonus* siervo, a juicio de la clase dirigente romana, se hallaba en una condición tan próxima a la esclavitud que sólo el vocabulario propio de esta institución, por muy inadecuado que resultara técnicamente, era apropiado para definir su condición de sometimiento. Quizá fuera un chiste demasiado fácil decir que nos vemos tentados a interpretar la protección que, según Hicks y otros, concedía el señor a sus campesinos en un sentido bastante distinto del que él le otorga, a saber, como un «chantaje de protección», de hecho, en la mayoría de los casos —aunque a veces los campesinos se lo pudieran tomar en serio (para un ejemplo de la Francia del siglo XIV, véase IV.iv, *ad fin.*). Pero al menos se nos permitirá que lamentemos que no le pudieran explicar a Hicks todos estos asuntos con toda propiedad los campesinos de la aldea de Arco Largo, después de que se les abrieron los ojos en la reunión celebrada en la aldea del barranco Li, en enero de 1946, cuando llegaron a comprender cuál era la verdadera naturaleza del sistema de los terratenientes (véase IV.ii).

Los orígenes intelectuales de la teoría que supone la concepción de la servidumbre medieval como un convenio contractual voluntario no los rastrean North y Thomas más allá de 1952.[3] Me gustaría añadir que, a la hora de crear un campo abonado de pensamiento que permitiera el florecimiento de estas teorías, supuso una influencia formativa considerable un breve libro, escrito hace casi medio siglo por un joven economista inglés, que pronto se haría muy importante: Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (1932, segunda edición 1935). Robbins aísla con gran cuidado la economía, para no contagiarla con otras disciplinas como la historia, la sociología o la política, definiéndola (en la pág. 16 de su segunda edición) como «la ciencia que estudia el

comportamiento humano en cuanto relación entre los fines y los escasos medios cuya utilización sea excluyente». Los individuos hacen una serie de opciones, que se consideran libres según las premisas de la teoría, prescindiendo descaradamente —como señaló Maurice Dobb en 1937)—[4] de las relaciones de clase que, en realidad, determinan en gran medida dichas opciones. No hace falta que hagamos hincapié, pues resulta demasiado obvio, en el significado de 1932, año de aguda crisis del capitalismo en Inglaterra, que fue la fecha de publicación de la primera edición del libro de Robbins. Desde esta postura no hay más que un breve paso a la concepción de la servidumbre como una buena relación contractual; y si vale para la servidumbre, ¿por qué no para la esclavitud, que, como proclamaban sus defensores, desde George Fitzhugh para acá (véase VII.ii), proporciona al esclavo una seguridad a la que no puede aspirar el asalariado?

Si volvemos ahora al enfoque sociológico de la historia antigua de Max Weber, podemos ver algunos elementos de auténtico valor, aunque en último término no nos sintamos satisfechos con las categorías que emplea, por cuanto son poco claras y poco útiles.[5] Si se me permite hablar como historiador, diré que los sociólogos que no están totalmente entrenados como historiadores y que se han aventurado fuera del mundo que les es conocido a períodos de la historia más antigua han cometido muchas veces unos errores desastrosos y han llegado en algunas ocasiones a unas conclusiones de escaso o nulo valor, simplemente porque no eran capaces de manejar con propiedad los documentos históricos. Weber no sólo poseía una rara calidad intelectual, sino que se hallaba también muy bien ejercitado en derecho romano e historia de Roma, y su obra más antigua, después de su tesis doctoral, fue una *Agrargeschichte* de Roma (1891).[6] Es una lástima que los historiadores británicos de la Antigüedad, con pocas excepciones, se sientan hoy día poco interesados por Weber. Incluso Rostovtzeff, que no se equivocaba mucho, no leyó[7] la breve pero interesante conferencia que Weber pronunció y publicó en 1896, titulada «Die sozialen Gründen des Untergangs der antiken Kultur» (véase IV.iii), que a mi juicio es el mejor escrito de historia de Weber, y cuyas traducciones al inglés, con el título «The social causes of the decay of ancient civilisation», resultan bastante accesibles.[8] Debo admitir, sin embargo, que Weber, que escribía tanto sobre la sociedad griega como sobre la romana, conocía bastante menos de primera mano el mundo griego que el romano, y que se hallaba menos cómodo cuando trataba de historia de Grecia.[9] Es también una verdadera lástima que el lector inglés que no esté muy versado en la bibliografía y terminología sociológicas encontrará probablemente muy difícil leer a Weber en el original alemán.[10] Existen unas traducciones inglesas muy variadas, que van de lo excelente a lo muy pobre, y las notas que dan son aún más variadas, siendo algunas menos que inútiles.[11] En ocasiones Weber puede ser bastante lúcido, incluso durante trozos bastante largos, pero con frecuencia cae en una oscuridad que no siempre compensa las repetidas lecturas a las que invita. En particular, el uso que hace de las diversas formas y combinaciones de la palabra alemana *Stand* puede resultar fuente de confusión, creo, incluso, para el lector alemán. Talcott Parsons, cuyas traducciones de Weber son excelentes, llega a decir en una nota al pie de una de ellas:

> El término *Stand* y sus derivados quizá constituya el término aislado más dificultoso del texto de Weber. Se refiere a un grupo social, cuyos miembros ocupan un *status* común relativamente bien definido, con referencia a la estratificación social en particular, aunque no siempre sea importante esta referencia. Además de su *status* común, hay otro criterio, y es que los miembros de un *Stand* tienen un modo de vida común y normalmente un código de comportamiento más o menos bien definido. No existe ningún término en inglés que ni siquiera se aproxime adecuadamente a la hora de traducir este concepto. De manera que nos vemos obligados a intentar definir lo que quería decir Weber según nos lo indique cada contexto en particular (Weber, *TSEO*, 347-348, n. 27).

Toda la nota es un intento de explicar cómo es que ha llegado Parsons a tener que traducir la *ständische Herrschaft* de Weber por 'autoridad descentralizada' —traducción que ilustra muy bien la dificultad que intenta explicar. En seguida quedará claro por qué me he detenido en el uso que hace Weber de la palabra *Stand*.

Por la influencia, siempre poderosa, de Weber ante todo, se ha convertido en una práctica usual de los sociólogos el interesarse por lo que normalmente se llama la «estratificación social» de las sociedades humanas, bajo uno o más de tres aspectos: el *económico*, según la clase; el *político*, según la autoridad o dominio o poder; el *social*, según la condición u honor o prestigio. Debo añadir en seguida, con el mayor énfasis, que Marx no muestra el más mínimo interés por la *estratificación* social, metáfora espacial que creo que utiliza muy raramente en relación con su concepto de clase, ni siquiera como metáfora. Una expresión como «la estratificación de las clases» de *Cap.*, III.885 es bastante rara. Utiliza el término «la clase media» (o «clases medias», o alguna variante) con bastante frecuencia, en el sentido en que se había llegado a emplear regularmente en sus tiempos, como sinónimo de la «burguesía» o «la clase capitalista»; pero raramente se refiere a clases «altas» o «bajas», si bien en *El dieciocho brumario* ..., por ejemplo, llega a referirse a «los estratos sociales situados por encima del proletariado» de Francia (*MECW*, XI.110). Mi práctica en este libro será justamente la contraria: evito utilizar el término «clase media» referido al mundo antiguo, por sus tintes modernos inevitables, pero muchas veces creo conveniente hablar de clases «altas» y «bajas». Casi al comienzo del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels hablan de la existencia en «épocas anteriores de la historia» de «varios *órdenes*, una múltiple gradación del *rango* social» (*MECW*, VI.482-485); pero, a pesar de que aparezcan unas cuantas frases así en sus obras, constituiría un grave error concebir el análisis marxista de clases como un intento de construir un esquema de «estratificación social». La desatención a este hecho capital es lo que ha llevado a muchas malas interpretaciones de Marx. Si bien es posible, naturalmente, realizar una serie de esquemas de estratificación de ese tipo para los distintos períodos del mundo antiguo, el resultado, aunque fiel a la realidad, no nos procurará un instrumento de análisis y explicación de la historia que se pueda comparar en modo alguno a la aplicación del concepto marxista de clase. Llegados a este punto, deseo, sin embargo, echar una breve ojeada a las teorías de la estratificación social basadas, en principio, en términos sociales o políticos.

La postura de Max Weber era, efectivamente, la de que el tipo primario y más útil de clasificación era el *status* social (según yo entiendo), y recientemente ha sido nuevamente expuesta de modo explícito en relación al mundo griego y roma-

no por M. I. Finley. Centrémonos primero en Weber. El sociólogo alemán Albert Salomon ha dicho de él (con cierta exageración) que se hizo sociólogo en un largo e intenso diálogo con el fantasma de Karl Marx (!).[12] No era del todo hostil a Marx (a quien nunca se atrevió a denigrar), y estaba bien dispuesto a conceder un «significado eminente, efectivamente único y heurístico» a los conceptos de Marx, considerados como una forma de sus propios «tipos ideales», pero se negó a admitir en ellos cualquier realidad empírica.[13] Según los sociólogos norteamericanos H. H. Gerth y C. Wright Mills, en su introducción a unos cuantos extractos muy bien seleccionados de los escritos de Weber, «durante toda su vida, Max Weber se vio enzarzado en una fructífera batalla con el materialismo histórico. En su último curso de clases en Munich, en tiempos de la revolución [1918], presenté su curso con el título de "Una crítica positiva del materialismo histórico"» (*FMW*, 63). Dejo a otros que decidan en qué medida tienen derecho a añadir Gerth y Mills este aserto: «Con todo, en su biografía intelectual hay una clara intención de énfasis con respecto a Marx.» Yo, desde luego, no he podido hallar en ningún momento en las obras de Weber ninguna discusión seria del concepto de clase de Marx, omisión que me parece bastante extraña.

Debo decir que hubiera constituido un raro placer para mí el poder asistir a la conferencia que dio Weber sobre el socialismo al cuerpo de oficiales del ejército imperial austrohúngaro en Viena, en julio de 1918, en la que Weber definía el *Manifiesto comunista* en términos del mayor respeto:

> Este documento, por mucho que lo podamos rechazar en sus tesis críticas (al menos *yo* lo rechazo), es, a su manera, un logro científico de primera fila [*eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges*]. Esto es algo que no se puede negar, y nadie podría negarlo, pues nadie se lo creería, y es imposible negarlo si se tiene claridad de juicio. Incluso en las tesis que actualmente rechazamos, constituye un error de lo más imaginativo, que políticamente ha tenido unas consecuencias de muy largo alcance y no siempre, acaso, agradables, pero que ha dado unos resultados muy estimulantes para el mundo académico, mucho más de lo que suelen hacer algunas obras de deslustrada corrección.[14] (Me resisto a la tentación y no sigo citando más.)

Intentaré reproducir los puntos de vista de Weber que sean pertinentes de un modo inmediato con tanta imparcialidad como me sea posible; pero el lector que tenga miedo de que le revuelvan el estómago la horrible jerga que caracteriza a tantas teorizaciones sociológicas y la confusión repelente de vagas generalizaciones que infectan incluso una inteligencia tan poderosa como la de Weber en tales circunstancias, hará mejor en saltarse los siguientes párrafos.

Weber dio más de una explicación de lo que él entendía por *Stand* y por *ständische Lage*, términos que pueden traducirse aquí por 'grupo de *status*' y 'situación de *status*'. Discute la clasificación en este sentido social así como en términos económicos y políticos, en dos pasajes de su obra póstuma *Wirtschaft und Gesellschaft* (ambos muy difíciles, pero ahora fácilmente accesibles en buenas traducciones inglesas),[15] aunque trata también del tema de los *Stände* en otras partes, por ejemplo en un ensayo sobre las «religiones del mundo», escrito en 1913,[16] y en una de sus obras sobre la India que data de 1916.[17] Aunque yo creo que Weber no lo dijo nunca de manera tan explícita, me parece que está claro que

consideraba a la «situación de *status*» el tipo de clasificación mejor y más significativo, si bien, de acuerdo con sus principios generales, en realidad no llegó a hacer de ella el determinante imprescindible de la «situación de clase» (*Klassenlage*, término que utilizaba en un sentido muy distinto del de Marx),[18] y de hecho dijo que la situación de *status* podía «basarse en el *status* de clase directamente o estar relacionada con él de manera compleja. Sin embargo, no está determinada sólo por éste ... por el contrario, el *status* social puede determinar en parte o incluso totalmente el *status* de clase, sin ser, no obstante, idéntico a él».[19] Para Weber, los grupos de *status* eran normalmente «comunidades» (*Gemeinschaften*), y la situación de *status* de los hombres incluye «todos los componentes típicos del destino vital de los hombres, que se ven determinados por una estimación social del *honor* [*sociale Einschätzung der Ehre*] específica, ya sea positiva o negativa», e implican «un estilo de vida [*Levensführung*][20] específico». En su opinión, «el decisivo papel que tiene un "estilo de vida" en el "honor" de un *status* significa que los grupos de *status* son los específicos portadores de todas las "convenciones". Cualquiera que sea el estilo en que se manifieste, toda "estilización" de vida o bien se origina en grupos de *status* o al menos es conservada por ellos».[21] Además los «grupos de *status* se hallan estratificados con arreglo a los principios de su *consumo* de bienes en cuanto se ven reproducidos por unas "maneras de vida" especiales».[22] Así pues, podemos compartir la opinión expresada por Reinhard Bendix, uno de los mayores admiradores de Weber, según la cual

> el enfoque de Weber concebía la sociedad como una arena en la que luchan los grupos de *status*, cada uno con sus propios intereses económicos, honor de *status* y orientación ante el mundo y el hombre. Utilizaba esta perspectiva a la hora de analizar la aristocracia terrateniente, la aparición de la burguesía, la burocracia y la clase obrera de la Alemania imperial. Utilizó la misma perspectiva en su sociología comparativa de la religión (*MWIP*, 259-263, en 262).

Y la teoría sociológica del siglo XX con su constante atención a la «estratificación social» ha seguido en gran medida a Weber. Como decía S. N. Eisenstadt en 1968, «el concepto central en los últimos análisis sociológicos de la estratificación, derivados en gran medida de Weber, es el de prestigio» (*Max Weber on Charisma and Institution Building*, introducción, pág. xxxiii).

Con todo, Weber llegaba a admitir, en el ensayo acerca de las religiones del mundo al que acabo de hacer referencia, que «la sociedad de hoy día está estratificada principalmente en clases, y en un grado especialmente alto, en clases de rentas» (en una frase previa ha distinguido entre «clases de propietarios» y «"clases de rentas" determinadas principalmente por el mercado»). Sin embargo, seguía diciendo: «pero en el prestigio especial de *status* que tienen los estratos "educados", nuestra sociedad contiene un elemento muy perceptible de estratificación por *status*». Poco después añade: «en el pasado, el significado de la estratificación por *status* fue mucho más decisiva, sobre todo para la estructura económica de las sociedades». En el mismo pasaje había definido la «situación de clase» como «las oportunidades de ganar el sustento y los ingresos que se ven determinadas principalmente por unas situaciones típicas, *económicamente* pertinentes»; y había dicho que «una situación de *status*» puede ser la causa y también el resultado de

una «situación de clase», pero no tiene por qué ser ni una ni otro. En cambio, las situaciones de clase pueden estar *determinadas* principalmente *por los mercados*, por el de trabajo y por el de bienes de consumo» (Gerth/Mills, *FMW*, 301: véase la nota 16 a esta misma sección).

Resulta bastante confuso, y esta confusión es difícil de resolver si comparamos este pasaje con los otros dos de *Wirtschaft und Gesellschaft* que mencionamos anteriormente, y que contenían la discusión formal de Weber en torno a la clasificación económica, social y política. De ellos, en el primero (n.° 1 en la nota 15), y bajo el epígrafe general de «conceptos» (*Begriffe*), se nos dice que «una clase es cualquier grupo de personas que ocupen la misma situación de clase (*Klassenlage*)», y se nos presentan luego los distintos tipos de clase: la «clase de propiedad» (*Besitzklasse*), la «clase de adquisición» (*Erwerbsklasse*), y la «clase social» (*soziale Klasse*); a continuación, luego de unas cuantas indicaciones nada ilustrativas, sobre todo acerca del significado de las clases de propiedad, «privilegiadas positiva y negativamente» a la vez, nos topamos de pronto con «las clases "medias"» (*Mittelstandkassen*). La discusión que viene a continuación, principalmente acerca de las «clases de adquisición» y las «clases sociales», consiste en una serie de observaciones que vienen muy poco a cuento. Pasamos luego a la «condición social» (y ya he citado una o dos frases de la explicación que de ellas da Weber). No parece que funcione ningún principio organizativo de ningún tipo, y, evidentemente, los diversos tipos de clase se superponen de todas maneras. Las cosas mejoran un poquito al principio —aunque no mucho—, al llegar al segundo pasaje (n.° 2 en la nota 15), casi al final de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Por lo menos aquí hallamos una definición de «clase»:

> Podemos hablar de «clase» cuando 1) un determinado número de personas tienen en común un componente causal específico de sus oportunidades de vida, en la medida en que 2) dicho componente se ve representado exclusivamente por intereses económicos en la posesión de bienes y en la facilidad de obtener ingresos, y 3) se ve representado según las condiciones del mercado de bienes de consumo o del de trabajo (Gerth/Mills, *FMW*, 181).

Y poco después se nos dice: «La connotación genérica de este concepto de clase es siempre la siguiente, a saber: que el tipo de oportunidad en el *mercado* constituye el momento decisivo que presenta una condición común para el destino del individuo. En este sentido, la "situación de clase" es en último término la "situación de mercado"» (*FMW*, 182).

Empezamos a ver un poco de luz al fondo del túnel, si bien seguimos quedándonos a oscuras respecto a cuántas clases reconoce Weber y dónde sitúa los límites entre ellas. Los esclavos, como su «suerte no se ve determinada por la oportunidad de utilizar para sí los bienes y servicios del mercado» (*FMW*, 183), constituyen un grupo de *status* (*Stand*) y no una clase «en el sentido técnico del término» (esto es, según la definición de clase que hace Weber).

Una tenue luz sigue brillando, pero todavía muy a lo lejos, cuando pasamos al párrafo siguiente y nos enteramos de que «según nuestra terminología, el factor que crea una "clase" es, sin ninguna duda, el interés económico, y, de hecho, sólo los intereses que tienen que ver con la existencia del "mercado"». Hasta aquí

va bien: al menos es inteligible. Pero, ¡ay!, nos vemos luego en uno de esos matorrales particularmente floridos y atosigantes de Weber:

> sin embargo, el concepto de «intereses de clase» (*Klasseninteresse*) es ambiguo: incluso como concepto empírico es ambiguo desde el momento en que entendemos por él algo distinto de la dirección objetiva de los intereses derivados con más o menos probabilidad de la situación de clase para más o menos «la media» de las personas sometidas a la situación de clase (otra vez *FMW*, 183).

Durante las dos o tres páginas siguientes las cosas vuelven a ir mejor, y vemos algunas observaciones interesantes; la única que hace falta citar aquí es la siguiente:

> las «luchas de clases» de la Antigüedad —en la medida en que fueran auténticas luchas de clase y no luchas entre grupos de *status*— fueron llevadas a cabo inicialmente por los campesinos endeudados, y acaso también por artesanos amenazados por la servidumbre por deudas y que luchaban contra sus acreedores urbanos ... Las relaciones de deuda como tales produjeron acciones de clases hasta tiempos de Catilina (*FMW*, 185).

Y en las últimas páginas de *Wirtschaft und Gesellschaft* resalta, en medio de la mezcolanza, una clara afirmación, la mitad de la cual ya he citado antes al tratar de los grupos de *status* de Weber: «con una excesiva simplificación, podría decirse que las "clases" se hallan estratificadas según los principios de su *consumo* de bienes, en tanto en cuanto se ven representadas por unas "maneras de vida" especiales» (véase *FMW*, 193). Weber hace una afirmación muy parecida a ésta en un ensayo acerca de la sociedad india, publicado por primera vez en 1916, al que ya me he referido:

> Las «clases» son grupos de personas que, desde el punto de vista de sus intereses específicos, poseen la misma situación económica. La posesión o no posesión de bienes materiales o de determinadas técnicas constituyen la «situación de clase». El «status» es una cualidad de honor social o la carencia de ella, y generalmente se ve condicionado y también expresado por una manera de vida específica (*FMW*, 405: véase la nota 17 de esta misma sección).

Una comparación detallada de las categorías de Weber con las de Marx nos llevaría demasiado lejos de lo que constituye el principal argumento de nuestra obra, pero algunos detalles de esta comparación saltan a la vista, y señalaré por separado tres de ellos:

1. La estratificación por *status* de Weber no desempeña ningún papel significativo en el pensamiento de Marx, quien, como dije antes, no muestra el más mínimo interés por la estratificación como tal. En la medida en que las clases resultan ser grupos de *status* y se hallan estratificadas según ese criterio, lo que le interesa a Marx son sus *relaciones de clase*, y no la *estratificación* según el *status*. ¿Se trata de un defecto de Marx? La respuesta a esta pregunta depende de la valoración que le demos a la «estratificación social» como instrumento de análisis histórico y sociológico. Pero, de hecho, Weber —y éste es mi primer argumento— no hace virtualmente ningún *uso* significativo de sus «grupos de *status*» *a la hora*

de explicar nada. Aunque he leído bastantes obras de Max Weber, no puedo pretender conocerlas todas y pudiera ser que me hubiera saltado algo de interés; pero mi afirmación vale, sin duda, para la mayor parte de sus escritos, tanto los que tratan de la sociedad de su tiempo como de la Antigüedad clásica o de China, o incluso sobre la aparición del capitalismo, en la que constituye acaso su obra más famosa entre los historiadores, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*[23] Sólo al escribir sobre la India atribuye Weber un papel explicativo central a una forma específica, y de hecho única, de «grupo cerrado de *status*», la casta.

2. El uso que hace Weber del término «clase», como queda puesto en evidencia por mis anteriores citas, es totalmente distinto del que hace Marx. Como ya he observado, yo no he encontrado en Weber discusión alguna sobre el concepto de clase de Marx; y puedo añadir que, tras consultar muchas obras de sus discípulos, no he sido capaz de descubrir referencia alguna a dicha discusión. Para mí, la noción de clase de Weber es enormemente vaga y de por sí incapaz de llegar a una definición precisa. Según una de sus propias afirmaciones, que ya he citado antes, las clases pueden estar «estratificadas»; pero, aunque las clases sean (según otra afirmación de ésas) «grupos de personas que, desde el punto de vista de sus intereses específicos, tienen la misma posición económica» (especificación bastante indefinida), *¿cómo se pueden averiguar los límites entre las clases?* Ésta es la cuestión esencial, y mi segundo argumento es que Weber no logra darle respuesta. A los individuos, sin duda, se les puede considerar «estratificados», en cierto modo, según su «posición económica» en general; pero si vamos a tener *clases* estratificadas, tendremos que poder definir sus respectivos *límites* de alguna manera, aunque estemos dispuestos a tener en cuenta algunos casos de línea demarcatoria indeterminada, y no queramos establecer unas fronteras claramente definidas. Después de todo, «una clase es una clase y no hay más que decir», y tenemos que ser capaces de definir las distintas clases.

3. Pero el más importante, con mucho, es el tercer contraste que establezco entre las categorías de Weber y las de Marx. Los «grupos de *status*» e incluso las «clases» de Weber no están necesariamente (como lo están las clases de Marx) en una *relación orgánica*, sino simplemente yuxtapuestas, por así decir, como los números de una fila. Una clase en el sentido de Marx, tal como ya dije al comienzo de la definición que di en la sección ii de este mismo capítulo, es esencialmente una relación, y los miembros de cualquier clase están necesariamente relacionados *en cuanto tales*, en diferentes grados, con los de otras clases. Los miembros de una clase de Weber o los de un grupo de *status*, *en cuanto tales*, por otro lado, no tienen por qué tener necesariamente relación alguna con los miembros de cualquier otra clase o los de cualquier otro grupo de *status en cuanto tales*; e incluso cuando existe una relación (excepto, naturalmente, cuando resulta que dichas clases o grupos de *status* constituyen también una clase en el sentido de Marx), pocas veces implicará nada más que los esfuerzos de ciertos *individuos* por ascender en la escala social, rasgo tan obvio y general de la sociedad humana que rara vez nos ayudará a *entender* o *explicar* nada, como no sea de la manera más vulgar e inocua. No deseo en absoluto minimizar la importancia que se le pueda dar alguna vez a ciertos rasgos del *status en una situación estática*, es decir, cuando contemplamos una sociedad tal como es en un preciso momento, y no en una perspectiva histórica, como un organismo en desarrollo. Por ejemplo, los

miembros de un grupo de *status* situado en uno de los extremos de una escala social estratificada rara vez podrán casarse, si es que alguna vez lo hacen, con un miembro de otro grupo situado en el extremo opuesto de la escala; y en la India, la pertenencia a un determinado grupo cerrado de *status*, en concreto a una casta, puede incluso suponer que los miembros de una casta que establezcan algún tipo de contacto con miembros de otra quedan contaminados. Me gustaría insistir, sin embargo, en que, cuando nos enfrentamos a un *cambio social*, esos elementos y otros parecidos tienen a lo sumo una importancia negativa: puede que ayuden a dar cuenta de la ausencia de dicho cambio, pero nunca podrán explicar por qué se realiza.

Tal vez pueda subrayar la diferencia que existe entre pensar según las categorías de clase y de *status*, respectivamente, examinando a los esclavos. ¿Qué es más de provecho, considerarlos como una clase, en el sentido marxista, en cuyo caso hemos de oponernos a los esclavistas, sus dueños, o tratarlos como un grupo de *status* (de hecho, como un «orden», una forma de *status* jurídicamente reconocida), en cuyo caso han de oponerse o a los libres en general o a alguna categoría especial de hombres libres, tales como los ciudadanos o los libertos? La pregunta seguramente se contesta sola, si creemos que el rasgo más significativo de la condición de los esclavos es el control prácticamente ilimitado que sus dueños ejercían sobre sus actividades, ante todo, naturalmente, sobre su trabajo (cf. III.iv). Entre los esclavos y los hombres libres (ciudadanos o libertos) no hay una relación de implicación, sino más bien una diferencia técnica, por muy importante que ésta pueda ser en determinados contextos. Esclavos y asalariados, esclavos y campesinos pobres, esclavos y tenderos no están *relacionados significativamente* como lo puedan estar esclavos y esclavistas. Me resulta extraño que Marx y Engels pudieran hablar con descuido de las relaciones entre hombres libres y esclavos, o entre ciudadanos y esclavos, cuando claramente estaban pensando en las relaciones entre esclavistas y esclavos: véase más arriba.

Recientemente sir Moses Finley ha rechazado explícitamente el análisis marxista por clase económica y ha optado por una clasificación por *status* que a mi juicio es igual que la de Weber, aunque creo que él no las identifica. Pues bien, es probable que Finley tenga en su cabeza alguna otra razón mejor para descartar el análisis de clase, pero en su libro *The Ancient Economy* (pág. 49) da sólo un argumento, que, como ya he señalado en la sección iii de este mismo capítulo, se basa en un grave error de comprensión de lo que Marx entendía por «clase». Por desgracia, es simplemente un hecho demasiado corriente en la historiografía moderna del mundo antiguo el que uno de los pocos especialistas que se ha tomado la molestia de examinar algunos de los conceptos y categorías con los que opera, no haya cogido ni siquiera los elementos básicos del pensamiento de Marx. En cuanto a la explotación (que ni siquiera aparece en el índice de materias de Finley, pero que asoma tímidamente la cabeza una o dos veces), la trata este autor sólo en relación a la conquista y el imperialismo (*e. g.*, *AE*, 156-158); pero tanto la «explotación» como el «imperialismo» son para él «al fin y al cabo, unas categorías de análisis demasiado vastas. Al igual que el "estado", necesitan mayor especificación» (*AE*, 157), cosa que no les da él; y al cabo de un par de párrafos las vuelve a soltar.[23a]

Resulta fascinante observar el modo en que presenta Finley (*AE*, 45) su análisis de la sociedad antigua (en definitiva, como he dicho, por *status*, tras rechazar una clasificación principalmente por «órdenes» o «clases»). Desde un principio deja claro (de modo bastante razonable, a la vista de la naturaleza de nuestra documentación) que va a empezar centrándose en los que se hallan situados en los extremos de la escala social: «sólo ellos», dice, «están por el momento en estudio». ¿Pero quiénes son? De hecho los define como «los *plousioi* de la Antigüedad». Pero, como ya ha dejado claro (*AE*, 41), «un *plousios* era un hombre lo suficientemente rico como para vivir decentemente de sus rentas (diríamos nosotros)»: es el típico miembro de mi «clase de los propietarios» (véase III.ii). Finley empieza, pues, su análisis aceptando una definición según la clase económica, específicamente los que yo llamo la «clase de los propietarios», lo que constituye la admisión inconsciente de lo inadecuado de las categorías que él mismo ha escogido. Nos viene a la memoria en este momento cómo Weber, en medio de su discusión del «honor de un *status*», reconoce a regañadientes: «la propiedad como tal no se reconoce siempre como un requisito para el *status*, pero a la larga sí lo es, y con una regularidad extraordinaria» (*FMW*, 187).[24]

Yo admito, naturalmente, que la sociedad antigua puede ser *descrita* (pero difícilmente «analizada» y, desde luego, no «explicada») del modo que defienden Weber y Finley; pero la descripción que hace Finley, si la comparamos con la que se puede hacer basándonos en las categorías de clase de Marx, es tan poco adecuada como la de Weber y se ve expuesta a las mismas objeciones. A mí, desde luego, no me atrae mucho la desafortunada metáfora de Finley (a la que se ha dado mucho pábulo, por su parte y por la de otros) de «un espectro de *status* y órdenes» (*AE*, 68, cf. 67): me hace mucha más gracia cuando dice que «los ricos griegos y romanos» —y probablemente no sólo los ricos— eran «miembros de unas categorías interrelacionadas» (*AE*, 51). Pero «unas categorías interrelacionadas» representan un tipo de clasificación que es justo lo contrario de un «espectro» (o *continuum*) [25] y debo decir que resultan mucho más adecuadas a la sociedad griega y romana, si queremos pensar según la «estratificación social». De hecho, las características según las cuales nos gustaría clasificar a los antiguos griegos y romanos serían unas veces complementarias, y otras al revés: los derechos políticos (ciudadano y no ciudadano), el prestigio social y la posición económica, por ejemplo, pueden reforzarse mutuamente en un determinado caso o no. Lisias y su hermano Polemarco tal vez fueran de los hombres más ricos de Atenas de finales del siglo V, y se dice de ellos, desde luego, que en 404 poseían el mayor número de esclavos del que tengamos testimonio fiel para cualquier momento del período clásico,[26] pero eran metecos (extranjeros residentes) de Atenas y no gozaban de ningún derecho político; y algunos de los hombres más ricos de los que tenemos noticia a finales de la república romana y principios del principado eran libertos, cuyo *status* estrictamente social era mucho más bajo de lo que debería haber sido, si no hubieran nacido en la esclavitud (véase el apéndice 7, que es muy útil, «The size of private fortunes under the Principate», en Duncan-Jones, *EREQS*, 343-344: en él, cinco de los primeros dieciséis personajes son libertos, y de éstos, los cuatro primeros son libertos imperiales).

El *status*, según lo concibe Finley (siguiendo a Weber), es muchas veces lo bastante útil como simple medio de clasificación; y otra vez quiero repetir que no

voy a negar su utilidad para algunas cosas. Sin embargo, como instrumento de análisis, si lo comparamos con el concepto de clase de Marx, tiene la misma inconsistencia que las correspondientes categorías de Weber.

En primer lugar, tal como admite el propio Finley, es ineludiblemente «vago», porque la palabra *status* posee (como él dice, *AE*, 51) «un componente psicológico considerable». A la hora de definir el *status* de un hombre nos vemos obligados siempre a tener en cuenta la estimación que de él tengan otras personas, factor que no resulta en absoluto fácil de valorar, incluso en nuestro propio mundo contemporáneo, y de todo punto imposible en la Antigüedad, de la que se nos ha conservado sólo un pequeño fragmento de la documentación necesaria. Creo que sé qué es lo que Finley quiere decir cuando define el *status* como «una palabra admirablemente vaga» (*AE*, 51), pero no comparto su creencia en la utilidad de esta vaguedad.

En segundo lugar, y mucho más importante, el *status* es una categoría puramente descriptiva, sin ninguna capacidad heurística, sin la misma fuerza de explicación que tiene el dinámico concepto marxista de clase, porque (como ya dije al criticar a Weber) no puede haber relación orgánica alguna entre los diversos *status*. Me doy perfecta cuenta de que el propio Finley cree que «en el extremo superior de la escala social, la existencia de un espectro de *status* y órdenes ... explica en gran medida el comportamiento económico»; y continúa su argumentación diciendo que «el mismo instrumento de análisis ayuda a resolver unas cuestiones, que, de lo contrario, resultarían totalmente inabordables, acerca del comportamiento económico del extremo inferior» (*AE*, 68). Yo no soy capaz de ver cómo este «espectro de *status* y órdenes» *explica* nada en absoluto, en ninguno de los extremos de la escala social. Cualquiera que tenga semejante pretensión, ha de estar, sin duda, dispuesto a probarlo dando algunos ejemplos, lo mismo que estoy haciendo yo en este libro, para probar el valor del análisis marxista. Finley no hace nada de esto. El único ejemplo que he podido encontrar en su libro es el que luego pasa a dar, y encima es un ejemplo falso, que no sirve para confirmar su postura. «Los ilotas se rebelaban», dice, «mientras que los esclavos-mercancía no lo hacían en Grecia, *precisamente porque* los ilotas poseían (no carecían) *ciertos derechos y privilegios*, y *pedían más*» (*AE*, 68; las cursivas son mías). Esta afirmación es claramente falsa. Los ilotas —principalmente los ilotas mesenios, más que los de Laconia, que eran mucho más escasos (Tuc., I.101.2: véase III.iv n.° 18)— se rebelaban, a fin de cuentas con éxito, no porque tuvieran «derechos y privilegios» o porque «pidieran más», sino porque sólo ellos entre todos los «esclavos» griegos constituían un único pueblo unido, que otrora había sido la *polis* independiente de «los mesenios» (Mesene, que es como la llamaremos), y que por eso podían emprender alguna *acción efectiva en común*, y porque querían ser una entidad *libre* e independiente (la *polis* de los mesenios») otra vez, mientras que los esclavos de prácticamente todos los demás estados griegos eran, como ya dije en otro momento, «una masa heterogénea y políglota, que muchas veces no podían comunicarse entre sí más que [en todo caso] en la lengua de sus amos, y que podían fugarse individualmente o en pequeñas tandas, sin lograr, empero, nunca revueltas a gran escala» (*OPW*, 89-94, esp. 90). En vano he buscado en el libro de Finley alguna otra utilización real de su «espectro de *status* y órdenes» para «explicar el comportamiento económico», o para «ayudar a resolver unas

cuestiones que, de lo contrario, resultarían totalmente inabordables, acerca del comportamiento económico del extremo inferior» del espectro. Y la frase que sigue a la que acabo de citar anteriormente acerca de los ilotas, y que reza: «invariablemente, lo que se llama debidamente "luchas de clases" en la Antigüedad nos prueba que eran conflictos entre grupos situados en diferentes puntos del espectro que se disputaban el reparto de ciertos derechos y privilegios específicos», queda simplemente fuera de juego, si entendemos las clases y la lucha de clases de la manera en que yo lo defiendo.

La diferencia de método histórico entre el tipo de enfoque de Weber y Finley y el que yo defiendo en este libro es bastante considerable. Sólo puedo decir, una vez más, que el método que yo adopto permite ofrecer una *explicación* en situaciones en las que Finley se ve obligado a detenerse de pronto en su *descripción*. La mejor prueba que puedo dar de ello es quizá el intento que hace Finley de dar lo que él llama una «explicación» de la «decadencia» del esclavismo durante el principado romano y su sustitución en una medida bastante grande por el colonato (*AE*, 84-85 ss.), proceso que discutiré en IV.iii. Más adelante, en VIII.i intentaré aclarar la diferencia radical existente entre la explicación (que no es explicación de nada) que da Finley y la que yo proporciono en este libro.

La aceptacion de los criterios de clase como los esenciales puede permitirnos también salir triunfantes del dilema con el que se topa Finley cuando se dispone a responder a la pregunta de si «la civilización griega se basaba en el trabajo de los esclavos o no», título de una publicación (mencionada en la n. 25 de esta sección) a la que me referiré en la forma en que fue reimpresa, en *SCA* = *Slavery in Classical Antiquity* (1960), ed. Finley, 53-72. Por influencia de la inútil noción que sostiene, según la cual es mejor que «pensemos que la sociedad antigua estaba formada por un espectro de *status*» (*SCA*, 55), Finley se ve incapaz de responder con propiedad a su propia pregunta (y eso después de recorrer la mitad del camino en la respuesta) haciendo una cautelosa y desganada afirmación: «Si lográramos librarnos del despotismo de unas presiones morales, intelectuales y políticas que nos son ajenas, podríamos concluir, sin vacilar, que el esclavismo fue *un elemento básico* [las cursivas son mías] de la civilización griega» (*SCA*, 69). Pero luego se aleja, atemorizado, de la cuestión: la palabra «básico», en su opinión, «se la ha apropiado como término técnico la teoría marxista de la historia»; y declara que «ni nuestra comprensión del proceso histórico ni nuestro conocimiento de la sociedad antigua se ven significativamente ampliados por ... las repetidas exposiciones y contraexposiciones, las afirmaciones y negaciones de la frase 'la sociedad antigua se basaba en el trabajo de los esclavos'». Acaba por renunciar y sustituir la pregunta que daba el título a su trabajo por otra totalmente distinta: no se trata de saber «si el esclavismo era el elemento básico o no, o si producía tal o cual efecto, sino cómo funcionaba», cuestión inmensa y con un final enteramente abierto, que, naturalmente, nunca podrá recibir una respuesta sumaria ni nada que se le acerque, de modo que se nos absuelve de la obligación de dar algo más que fragmentos de respuesta. Permítasenos descartar como instrumentos de análisis el «espectro de *status*, con el ciudadano libre en un extremo y el esclavo en el otro» (*SCA*, 55), y empecemos de nuevo, con la clase en vez del *status*. Podemos así formular la pregunta específica que planteé en la sección iii de este mismo capítulo: ¿obtenía la clase de los propietarios su excedente princi-

palmente de la explotación del trabajo no libre (especialmente del de los esclavos)? Al dar una contestación afirmativa a esta pregunta podremos también responder del modo más eficaz posible a la cuestión que Finley llegó a verse incapaz de responder con seguridad, es decir, si «la civilización griega estaba basada en el trabajo de los esclavos» o no.

Lejos de mí el pretender desechar el *status* social como categoría *descriptiva*. Naturalmente, tiene una importante utilidad con relación al mundo griego, especialmente en casos en los que tiene algún reconocimiento legal y por lo tanto puede considerarse que constituye un «orden» en sentido técnico: una categoría jurídicamente definida, revestida de privilegios, deberes o desventajas. Antes de que las ciudades griegas cayeran bajo el dominio de Roma, la forma más importante, con mucho, de *status* era la posesión de la ciudadanía (en realidad, un «orden»), que daba acceso no sólo al derecho a voto y a la posibilidad de ocupar cargos políticos, sino también a la posesión de tierra en el área de la propia *polis* (no podemos tener la completa seguridad de que tal fuera el caso de todas las ciudades griegas, pero sin duda lo era en Atenas y bastantes otras, y es de suponer que fuera la regla general durante el período clásico). La ciudadanía se obtenía normalmente sólo por nacimiento; en los períodos arcaico y clásico fueron raras las concesiones especiales (habitualmente por los servicios prestados), pero se hicieron más frecuentes en época helenística. Los no ciudadanos podían tomar en arriendo tierras (véase, *e.g.*, Lis., VII.10), pero no podían poseerlas libremente, a menos que se les hubiera concedido especialmente el derecho de *gēs enktēsis* por parte de la asamblea soberana,[27] privilegio que parece que se fue haciendo cada vez más frecuente a partir de finales del siglo V, pero que probablemente no se extendió demasiado. La situación en la mayoría de las demás ciudades no nos es tan bien conocida, pero Atenas no parece que fuera un caso raro a este respecto. En el período helenístico fue aumentando gradualmente la práctica de conceder a los no ciudadanos (individualmente, o de manera colectiva, en cuanto miembros de otra comunidad) el derecho a la posesión de la tierra dentro del territorio de la *polis*, y con el tiempo parece que este derecho se pudo conseguir a gran escala y que llegó a extender, en particular, a todos los ciudadanos romanos.[28] Durante el período helenístico hubo también una gran extensión de la *isopoliteia*, el intercambio mutuo de la ciudadanía entre distintas ciudades, y fue una práctica que siguió durante la época romana: era ya tan fuerte que cuando los romanos intentaron prohibirla en el Ponto y Bitinia mediante la «lex Pompeia», fue muy mal visto, ya a finales del siglo I (Plinio, *Ep.*, X.114: véase Sherwin-White, *LP*, 724-725). Algunos hombres importantes no sólo llegaron a ser ciudadanos, sino también magistrados en varias otras ciudades: tenemos mucha documentación al respecto, tanto epigráfica (*e.g.*, *IGRR*, IV.1761; *MAMA*, VIII.421.40-45) como literaria (*e.g.*, Plinio, *loc. cit.*; Dion Crisóstomo, XLI.2,5-6, 10). Esta situación causaba a veces problemas respecto a las cargas que imponían las magistraturas locales y las liturgias (cargas municipales obligatorias), y el gobierno romano se vio obligado a legislar sobre el asunto a partir del siglo II (véase Sherwin-White, *LP*, 725).

La posesión o la falta de derechos políticos no determinaría *por sí misma* la clase de un hombre, en el sentido en que utilizo el término, de modo que, en una oligarquía, quien poseyera los derechos civiles de ciudadanía, pero careciera del derecho de voto y el acceso a los cargos por no poseer una cantidad de bienes

suficiente, no tendría por qué ponerse necesariamente, según mi esquema, en una clase distinta de su vecino, un poco más rico, que lograra colarse en el *politeuma* oligárquico (el conjunto de los que poseían derechos políticos plenos). Los no ciudadanos, sin embargo, el *xenos* que careciera incluso de los derechos civiles de ciudadanía, pasaría, desde luego, a otra clase distinta, siempre que no fuera uno de esos raros extranjeros a los que se hubiera concedido la plena *gēs enktēsis* por parte del estado, pues, sin este derecho fundamental a la propiedad, no podría poseer la única forma de riqueza de la que dependía principalmente la vida económica.

Podemos ver otro «orden» en los «residentes extranjeros», que tenían permiso oficial para vivir en una determinada *polis* durante más tiempo que una breve temporada, y cuya condición oficial se veía a veces (en Atenas, por ejemplo) cuidadosamente reglamentada: estos «residentes extranjeros» eran llamados por entonces «metecos» (de la palabra griega *metoikoi*)[29] y así es como yo los llamaré, si bien el término *metoikoi* no era universal en todo el mundo griego, ni siquiera en el período clásico, y en gran medida desapareció en la época helenística (otras expresiones que podemos encontrar en las ciudades griegas para designar a esta población en lugar de *metoikoi* son *synoikoi*, *epoikoi*, *katoikoi*, y posteriormente sobre todo *paroikoi*).[30] Ignoraré generalmente a los metecos en este libro, pues la inmensa mayoría de ellos, cuando no eran exiliados políticos o libertos, serían ciudadanos de otra ciudad, que vivían *por propia elección* en el país en el que residían. Los exiliados políticos eran hombres a los que se había privado de la ciudadanía; y a los libertos griegos, a diferencia de los romanos, parece que no se les concedió la ciudadanía por manumisión prácticamente nunca, hecho que intentaré explicar en III.v. Como el meteco que era ciudadano de una *polis* A, pero prefería vivir en otra B, podía normalmente volver a A y ejercer allí sus derechos políticos, si así lo deseaba, no hace falta que le dedique especial atención. Hoy día suele aceptarse con mucha frecuencia que, en cualquier caso, durante los siglos V y IV a.C., los comerciantes que llevaban a cabo el comercio exterior de una determinada ciudad eran mayoritariamente metecos que vivían en ella; pero se trata de una concepción errónea, como ya he demostrado en otra parte (*OPW*, 264-267, 393-396; cf. II.iv, n. 27).

Cuando las ciudades griegas cayeron bajo la dominación romana, la posesión de la ciudadanía romana (hasta que fue extendida a prácticamente todos los habitantes libres del imperio romano en 212 de nuestra era aproximadamente) creó un nuevo «orden», cuya importancia queda muy bien ejemplificada en la historia de san Pablo en *Hechos de los Apóstoles*, XXI-XXVI (véase luego VIII.i). Con el tiempo, los griegos accedieron gradualmente al orden ecuestre e incluso al senatorial, que era la nobleza imperial (véase VI.vi). El «orden curial» (que para todos los efectos se convirtió en una clase), otro rasgo del período romano, será tratado más adelante en VIII.ii. Algunos tipos de proeza, como la capacidad militar, la habilidad literaria o forense, o incluso la pericia atlética (cf. *OPW*, 355), podían a veces permitir a un hombre elevarse por encima del *status* en el que había nacido, o al menos aumentar su *ständische Lage*; pero tanto estas formas de calidad personal, así como otras de ese estilo, no merecen especial atención aquí, pues su mera posesión facilitaría simplemente la «movilidad social hacia arriba» de los individuos que las poseyeran.

No creo que ningún historiador ni ningún sociólogo al que le interese el mundo antiguo quiera analizar su estructura social en unos términos que son esencialmente políticos. La sustitución de dicho método por un análisis marxista según la clase económica ha sido defendido, desde luego, para el mundo moderno, acaso con suma elocuencia por Dahrendorf, algunos de cuyos puntos de vista ya he discutido en la sección iii de este mismo capítulo. Su postura queda muy bien resumida en la conferencia inaugural que pronunció en Tubinga y que se publicó en inglés en 1968:[31] «la estratificación [social] es simplemente una consecuencia de la estructura de poder» (naturalmente, esta conferencia hay que leerla junto con las demás obras de Dahrendorf, especialmente su libro *Class and Class Conflict in Industrial Society* (1959), mencionado en la sección iii de este mismo capítulo). Las conclusiones de Dahrendorf las encuentro bastante poco convincentes para la sociedad moderna,[32] y, desde luego, son todavía menos acertadas si las aplicamos al mundo antiguo: dudo mucho que ningún historiador de la Antigüedad se sintiera inclinado a seguirlas. Como ya dije antes, no estoy demasiado interesado por la «*estratificación* social», y Marx, desde luego, no lo estaba. Pero el punto de vista que ahora examinamos, a saber, que la estratificación social depende principalmente del poder político, tiene un importante elemento de verdad, que se destaca claramente cuando se vuelve a exponer la teoría de una forma menos exagerada. El acceso al poder político puede tener unos efectos muy importantes en la lucha de clases: una clase que esté en posesión del poder económico utilizará su autoridad política para reforzar su posición económica dominante; y, por otro lado, una clase explotada, que pueda ejercer en algún grado una influencia política, intentará protegerse contra la opresión. El fenómeno extraordinario que constituye la democracia griega era, fundamentalmente, el medio político a través del cual se protegían los no propietarios de la explotación y la opresión por parte de los terratenientes más ricos (véase V.ii), quienes durante la Antigüedad tendieron siempre a ser la clase dominante (véase III.i-iii). Durante el siglo VII y aun antes, cuando aún no había surgido la democracia, probablemente abundó ese tipo de explotación del pobre por el rico que vemos en el Ática de Solón a comienzos del siglo VI (véase V.i). En una democracia griega, sin embargo, que tomaba sus decisiones —probablemente por primera vez en la historia de la humanidad (véase *OPW*, 348-349)— por el voto de la mayoría, los pobres, al ser la mayoría, podían protegerse en cierta medida. Podían incluso a veces devolverles la pelota a los ricos, no sólo obligándoles a hacerse cargo de onerosas liturgias (en Atenas y en otras partes, específicamente la trierarquía), sino, en ocasiones, confiscándoles incluso sus propiedades, cuando eran condenados por los tribunales. Esas medidas eran una forma de redistribución, que podría compararse vagamente con las contribuciones fiscales progresivas que imponen los gobiernos democráticos modernos. Así que los conflictos políticos de los estados griegos tenderían a reflejar intereses de clase opuestos, por lo menos en cierto grado; pero no siempre era este en absoluto el caso, lo mismo que tampoco lo es hoy día, y la mayor parte de las veces no había ninguna correspondencia exacta entre factores políticos y económicos; de hecho, a veces podemos ver en la historia de Grecia muy poca adecuación de las divisiones de clase a lo que conocemos sobre una determinada contienda política. A la hora de las crisis, sin embargo, incluso en Atenas

(por ejemplo, en 411 y 404: véase V.ii), las facciones políticas podían coincidir muy bien con las divisiones de clase.

Durante los siglos v y iv a.C. se dio en Atenas y en algunas otras ciudades un sorprendente desarrollo de la democracia real, que extendió los derechos hasta cierto punto a los ciudadanos más pobres: ello resulta un buen ejemplo de cómo unos factores políticos excepcionales funcionan durante un tiempo de manera que se equilibran las fuerzas económicas. Pero, como luego explicaré en V.iii, la situación económica básica se impuso a la larga, como ocurre siempre: las clases propietarias griegas, con la ayuda primero de sus dominadores macedonios y después de sus amos romanos, fueron empequeñeciendo gradualmente y acabaron por destruir del todo la democracia griega.

No hace falta decir que cuando un pueblo conquista a otro, sus dirigentes, si quieren, pueden apropiarse muchas veces de la totalidad o de parte de las tierras y demás riquezas del que ha sido conquistado. Así, Alejandro Magno y sus sucesores reclamaron la totalidad de la *chōra* del imperio persa, basándose en el pretexto —verdadero o falso— de que, en último término, había pertenecido en su totalidad al Gran Rey; y empezaron a realizar concesiones masivas de tierra a sus seguidores favoritos, cuya situación de dominio en las áreas en cuestión tendría luego un origen «político», al proceder de una concesión real. Los romanos se apropiaron a veces de parte de las tierras conquistadas a un pueblo haciéndolas *ager publicus populi romani*, tierras públicas del pueblo romano: luego serían arrendadas a ciudadanos romanos. Y en los reinos germánicos establecidos a partir del siglo v por visigodos, ostrogodos, vándalos, francos, etc., en lo que antes fueran partes del imperio romano, a saber, en Galia, Hispania, norte de África y Britania, y posteriormente en la propia Italia, se hacían proceder también de la conquista los derechos de los nuevos terratenientes y dirigentes. Pero todos estos ejemplos no son más que casos excepcionales, que suponen conquista por forasteros. Podemos ver fenómenos internos semejantes en la detentación de la riqueza por parte de quienes alcanzaron el poder no a resultas de su situación económica, sino como aventureros (especialmente *condottieri*), o revolucionarios, que consolidaban su gobierno adueñándose de las propiedades de los ciudanos en general o de las de sus adversarios políticos. Pero de nuevo todos estos casos son excepcionales. A mi juicio, la idea de que, en el curso regular de los acontecimientos, lo que determinaba normalmente la estratificación social era el poder político, carece de toda confirmación en la historia del mundo antiguo.

Tengo que mencionar otras dos posturas. La primera se ve representada por L. V. Danilova, en un artículo publicado primeramente en ruso en 1968 y después en traducción inglesa con el título «Controversial problems of the theory of precapitalist societies», en *Soviet Anthropology and Archaelogy*, 9 (1971), 269-328, que llegó a mis oídos por vez primera a resultas del artículo de Ernest Gellner «The Soviet and the Savage», en *The Times Literary Supplement*, 3.789 (18 de octubre de 1974), 1.166-1.168. La teoría general de Danilova, que reconoce que es contraria a la que predomina en la Unión Soviética, es que en las sociedades precapitalistas el control de las condiciones de producción no es el principal modo de asegurarse la explotación que tiene una clase dirigente, y que las «relaciones directas de dominio y sujeción» (frase que, sin duda, se debe en origen al *Herrs-*

chafts- und Knechtschaftsverhältnis de Marx: véase la sección iii de este mismo capítulo) son las que constituyen «la base de la diferenciación social». En su consideración del mundo griego y romano y de la Europa occidental durante la Edad Media, este punto de vista me parece a mí que no tiene nada a su favor, y no gastaré más tiempo con él. Además, es claramente contrario a los puntos de vista de Marx, aunque Danilova trata de justificarse en términos marxistas.

La otra postura que quiero mencionar puede que a primera vista resulte muy distinta del análisis de clase de Marx que yo presento, pero al final viene a ser conciliable con él. Supone que se considera el mundo griego antiguo una «sociedad campesina» o incluso una «economía campesina», en el sentido en que han utilizado estos términos A. V. Chayanov, A. L. Kroeber, Robert Redfield, Teodor Shanin, Daniel Thorner y muchos otros. Más adelante, en IV.ii discutiré «el campesinado en la Antigüedad». Aunque el concepto de una «*economía* campesina» por encima de cualquier otro no lo encuentro útil respecto al mundo griego y romano, bien es cierto que los que con toda razón podemos llamar «campesinos» (con tal que los definamos como yo lo hago en IV.ii) eran, en realidad, la mayoría de la población en grandes áreas del mundo antiguo, y durante largos períodos fueron en muchas regiones los responsables de la mayor parte de la producción total. El reconocimiento de la existencia de los «campesinos» y del «campesinado» es perfectamente compatible con mi enfoque general, siempre y cuando se aplique al conjunto un análisis de clase, como más adelante haré en IV.i-iii.

Para concluir esta sección, me gustaría que quedara claro que no niego toda utilidad a los enfoques que he criticado. De hecho, algunos pueden resultar muy útiles, si bien de modo limitado, y algunos de sus seguidores han hecho valiosas aportaciones a nuestros conocimientos. Un aforismo muy citado que puede retrotraerse a sir Isaac Newton e incluso a Bernard de Chartres nos recuerda que, por muy limitadas que sean nuestras capacidades, podemos tener una visión más amplia que los demás «si nos subimos a hombros de gigantes»,[33] esto es, los grandes hombres del pasado cuyas perspectivas pueden darnos un nuevo panorama. Pero no sólo los gigantes del pasado pueden ofrecernos con sus hombros la plataforma para nuevas vistas: incluso si nos subimos a hombros de enanos, aunque no sea mucho, podemos, al menos, elevarnos sobre los que nos rodean, contentos de apoyarse nada más que en sus propios pies. Lo digo, por supuesto, sin atribuir las características de los enanos a ninguno de los escritores a los que he examinado hasta aquí.

(vi) Las mujeres

La *producción*, que es la base de la vida humana, incluye, evidentemente, como su constituyente más esencial la *reproducción* de la especie humana.[1] Y a todo aquel que lo admita y crea (como yo) que Marx tenía razón al considerar que la posición dentro del sistema de producción en su totalidad (que incluye naturalmente la *re*producción) constituye el principal factor a la hora de decidir la posición de una clase, se le plantea inmediatamente una pregunta: ¿no debemos otorgar un papel especial de *clase* a la mitad de la raza humana que, a consecuen-

cia de la división del trabajo más antigua y fundamental de todas, se especializa en la reproducción, la mayor parte de la cual es monopolio suyo? En el concepto de 'reproducción' incluyo, naturalmente, en el papel de las mujeres no sólo el parto, sino también los meses anteriores de embarazo, y el subsiguiente período de lactancia, que, excepto en las sociedades avanzadas, necesariamente hacen del cuidado del niño durante el primer año de su vida o más el «trabajo de la mujer».

A mi juicio, Marx y Engels no llegaron a extraer plenamente la conclusión necesaria. Engels, en el prólogo de la edición original alemana (*Der Ursprung der Familie, des Privatseigenthums und des Staats*) de la obra a la que cito por su título español, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, escrita en 1884 (un año después de la muerte de Marx), reconocía específicamente que «la producción y *la reproducción* de la vida inmediata» constituye, «según la concepción materialista, el factor determinante de la historia». Y llegó incluso a hacer hincapié en su «carácter doble: por un lado, la producción de los medios de subsistencia, de la comida, el vestido y abrigo y de los instrumentos necesarios para ello; por otra, la producción de los propios seres humanos, la propagación de la especie». Marx y Engels, que hablaban siempre de la división del trabajo en la producción, dijeron casualmente en la *Ideología alemana* (1845-1846) que la procreación implicaba «la primera división del trabajo», pero, para ellos, «la división del trabajo ... no era originalmente más que la división del trabajo *en el acto sexual* [*im Geschlechtsakt*] (*MECW*, V.44, las cursivas son mías); y me parece que no atinan con el principal punto, como, de hecho, se ve que Engels reconoció más tarde, pues, cuando adentrado ya por dos tercios en el segundo capítulo de *El origen de la familia*, citaba precisamente este pasaje (como si apareciera en «un viejo manuscrito inédito, obra de Marx y mía de 1846»), cambió un poco las palabras, para decir: «la primera división del trabajo es la del hombre y la mujer *para la producción de los hijos* [*zur Kinderzeugung*]», y añadía, «el primer *antagonismo de clase* [*Klassengegensatz*] que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer en el matrimonio monógamo, y la primera *opresión de clase* [*Klassenunterdrückung*] con la del sexo femenino por parte del masculino» (las cursivas son mías: *MESW*, 494-495). Y en la misma obra primeriza que citaba Engels, Marx y él decían que

> el núcleo, la forma primera de propiedad está en la familia, en la que la mujer y los hijos son esclavos del marido. Esta esclavitud latente en la familia, aunque aún muy incipiente, es la primera forma de propiedad; pero incluso en este primer estadio se corresponde perfectamente con la definición de los economistas modernos que la llaman el poder de disponer de la fuerza de trabajo de otros (*MECW*, V.46).

Con todo, parece que Marx y Engels no se dieron mucha cuenta de qué vastas consecuencias había que sacar de esta determinada especialización de los papeles, sobre todo dentro de su propio sistema de ideas. *El origen de la familia* de Engels trata este asunto, a mi juicio, de manera muy poco adecuada. Quizá sea una lástima que esta obra de Engels haya tenido una importancia tan grande en el pensamiento marxista: aunque es un estudio muy brillante y humano, depende demasiado de una información limitada y de segunda mano tanto sobre antropología como sobre historia antigua, y el cuadro general que traza es demasiado

uniformizado. Yo propongo que se tome totalmente en serio la caracterización del papel de la mujer, o, en cualquier caso, de la mujer casada (dejo abiertas ambas alternativas) *como clase*, que está implícita en la *Ideología alemana*, y que, por un momento, en el pasaje que he citado, se hace explícita en el segundo capítulo de *El origen de la familia*.

Mas los derechos de propiedad auténticos de la mujer se han visto muchas veces limitados en la práctica. En ocasiones, esto les pasaba a todas las mujeres de una determinada sociedad, en otras, especialmente a las casadas, cuyos derechos de propiedad se veían con frecuencia más limitados (o eran incluso más limitados) que los demás integrantes de su sexo, como por ejemplo ocurría en la Inglaterra moderna, hasta que se promulgaron las Married Women's Property Acts de 1882 y empezaron a significar un cambio. Hace sólo pocos años que caí en la cuenta de que las mujeres atenienses de los siglos V y IV a.C. —fuera tal vez de un puñado de prostitutas de lujo, como Neera y su círculo (Ps.-Dem., LIX) y Teódote (Jen., *Mem.*, III.xi, esp. § 4), que, naturalmente, no eran ciudadanas— se veían excluidas de manera bastante notable de auténticos derechos de propiedad, y aparentemente se encontraban a este respecto en peor situación que otras mujeres en muchas (quizá la mayoría) ciudades griegas de la época, especialmente peor que en Esparta, o que en la propia Atenas en los períodos helenístico y romano (véase mis OPRAW). Sugerí que valía la pena investigar a mayor escala la cuestión de los derechos de propiedad de las mujeres griegas, y mi consejo fue escuchado, y ya tenemos una tesis de Harvard y un libro de David Schaps,[1a] y aún espero que se produzcan más estudios. Hay todavía muchas cuestiones interesantes en este terreno, a las cuales yo no puedo, naturalmente, dar respuesta, y dudo de que alguien pueda hacerlo, al menos (si se consigue la documentación) hasta que se hayan realizado muchas más investigaciones.

Mientras tanto, la tesis que propongo es la siguiente. En muchas sociedades, las mujeres en general, o las casadas (quienes puede considerarse que monopolizan en principio la función reproductiva),[2] poseen unos derechos, incluyendo ante todo los de propiedad, notablemente inferiores a los de los hombres; y esta inferioridad en sus derechos es una consecuencia directa de su función reproductiva, que les confiere un papel especial en el proceso productivo y hace que los hombres deseen dominarlas y *poseerlas* a ellas y a sus retoños. En dichas sociedades, según las premisas que he establecido, habremos de considerar, seguramente, a las mujeres, o a las esposas (según sea el caso), una clase económica distinta, en el sentido técnico marxista. Se ven «explotadas» al ser tenidas en una situación de inferioridad jurídica y económica, y son tan dependientes de los hombres (en primer lugar de sus maridos, con la parentela de género masculino de reserva) que no tienen más opción que realizar las tareas que se les han impuesto, cuyo carácter forzoso no se ve aminorado, en principio, por el hecho de que muchas veces puedan obtener una auténtica satisfacción personal en ellas. Aristóteles, en un pasaje de gran perspicacia, que ya cité en la sección iii de este capítulo, llegaba a hablar del hombre sin propiedades (el *aporos*), que no podía permitirse la compra de esclavos, diciendo que utilizaba a sus hijos y a su mujer en lugar de aquéllos (*Pol.*, VI-8, 1323a5-6).

No hace falta decir que, si pensamos que las mujeres (o las mujeres casadas) constituyen una clase, la pertenencia a dicha clase puede ser el primer criterio para

determinar la posición de clase de una mujer o bien no serlo. Como ya he explicado en II.ii, es perfectamente posible que muchos individuos pertenezcan a más de una clase, y entonces resultaría necesario determinar cuál es la fundamental, a cuál se pertenece principalmente. Yo propongo que, en este caso, la relativa importancia de la pertenencia de una mujer a la clase de las mujeres (o a la de las casadas) dependerá en gran parte de lo diferente que sea su condición económica y jurídica de la de su hombre. En la Atenas clásica, yo consideraría que la posición de una ciudadana de la clase más alta se veía determinada en gran medida por su sexo, esto es, por pertenecer a la clase de las mujeres, pues su padre, hermanos, marido e hijos serían todos poseedores de alguna hacienda, mientras que ella se vería prácticamente privada de los derechos de propiedad, y su posición de clase sería, por consiguiente, bastante inferior a la de ellos. La campesina humilde, sin embargo, no se hallaría en la práctica en una situación tan inferior respecto a los hombres de su familia, que tendrían una propiedad muy exigua; y, en parte, por el hecho de participar, hasta cierto punto, en sus actividades agrícolas y de trabajar codo con codo junto a ellos (en la medida en que se lo permitieran la procreación y la crianza de los hijos), su pertenencia a la clase de los campesinos pobres (cf. IV.ii) constituiría un determinante de mucha más importancia que su sexo, a la hora de adjudicarle una posición de clase. Tanto menos, quizá, hubiera que decidir principalmente por su sexo la clase de una prostituta no ciudadana, pero que habitara en la ciudad, la *hetaira*, pues su situación económica sería prácticamente igual que la de un prostituto o la de cualquier otro no ciudadano que prestara algún tipo de servicio en la ciudad. Hemos de darnos cuenta, por supuesto, de que colocar a una mujer en una clase distinta de la de su hombre traspasaría muchas veces los criterios habituales de «estratificación social», en la medida en que se trata de clases poseedoras de alguna propiedad: dentro de una misma familia, el marido pertenecería a la clase más alta, mientras que su esposa, carente de propiedades, ocuparía, respecto a la distinción que acabo de establecer, una posición mucho más baja; pero en cuanto al estilo de vida, se alinearía según el *status* de su marido. Como, a la hora de decidir la posición de una mujer, los elementos derivados del hecho de ser prácticamente una posesión de otro son bastante precarios e inestables, tenderé a menospreciar la posición del marido como factor del *status* real de la mujer, por muy importante que pudiera parecer en la superficie, y hacer mayor hincapié en la dote que las mujeres esperarían recibir o controlar, según la costumbre. Pero todavía hay que pensar bastante sobre esto.

Creo que tengo derecho a incluir estas breves notas, aunque estén excesivamente simplificadas, acerca de la situación de las mujeres en el mundo griego antiguo, válidas en todo caso para el período clásico, que es en el que estoy pensando sobre todo, pues, hasta ahora, conozco demasiado pocos detalles de los derechos de propiedad que tenían las mujeres griegas en los períodos helenístico y romano, antes de que el derecho romano pasara a ser, en teoría, el derecho universal del mundo mediterráneo, ya en pleno siglo III.[3] A las esposas griegas, como ya he dicho, y potencialmente, pues, a todas las mujeres griegas, habría que considerarlas una clase económica específica, en el sentido técnico marxista, pues su papel productivo, es decir, el hecho de que fueran la mitad de la raza humana sobre

cuyas espaldas recaía en su mayor parte la carga de la reproducción, las llevaba a verse sometidas a los hombres, política, económica y socialmente. No sólo estaban privadas por lo general de los derechos políticos más elementales, sino que también, por definición, disfrutaban de unos derechos de propiedad mucho menores, y padecían otras incapacidades legales; el matrimonio de una mujer se realizaba enteramente según la voluntad de su *kyrios* (normalmente su padre, y en caso de que éste hubiera muerto, su hermano mayor o su pariente varón más cercano),[4] quien, al menos en ciertos estados griegos, podía también retirarla de su matrimonio y darla a otro marido;[5] y se encontraba en desventaja respecto a los hombres de otras muchas maneras. Una mujer ateniense no podía heredar, al menos de su padre, por derecho propio: si éste moría sin dejar ningún hijo, natural o adoptado, se suponía que ella, como *epiklēros* se casaría con su pariente varón más cercano (que podía divorciarse de la mujer que ya tuviera), y la herencia pasaría a sus hijos varones, permaneciendo así dentro de la familia.[6] Muchos otros estados griegos (acaso la mayoría) tuvieron, por lo que parece, unas costumbres bastante similares, al menos hasta cierto punto.

El matrimonio era la suerte normal de toda mujer griega, de modo que vivía ante todo como esposa y madre. El único grupo de mujeres que tenían una categoría totalmente distinta eran las prostitutas (muchas veces esclavas o libertas, sin gozar prácticamente nunca de la condición de ciudadanas), siendo además las únicas que se alejaban, en la medida de lo posible, de la «clase» de las mujeres al reducir al mínimo su función reproductora. Al menos en la Atenas clásica pudieron tener, en la práctica, un mayor control sobre la propiedad que las ciudadanas, y lo mismo podría decirse con certeza de los demás estados.

Yo diría que en las ciudades donde, como en Atenas, las mujeres se veían privadas en gran medida de los derechos a la propiedad, ello podría resultar un beneficio. Si la propiedad, en primer lugar, está bien repartida entre muchos, y si el matrimonio, como ocurría en casi todos los estados griegos, es patrilocal, de modo que una muchacha tiene que dejar el clan y la familia de su padre para pasar a la familia de su marido, con todo lo que posea, ya sea en calidad de dote o por derecho propio, entonces podríamos decir que el mantener a las mujeres sin propiedades ayudaría a evitar que la propiedad se acumulara rápidamente en manos de las familias más ricas. Si las mujeres pudieran heredar la propiedad por derecho propio, en una sociedad en la que el matrimonio es patrilocal y la herencia va por línea paterna, ellas se llevarían la propiedad de casa de sus padres a la de sus maridos; y, naturalmente, un padre que, a falta de hijos, dejara una hija heredera, intentaría, desde luego, encontrarle un marido lo más rico posible, en caso de que pudiera darla en matrimonio a alguien fuera de su parentela, que le asegurara protección. En Esparta, el hecho de que las hijas pudieran heredar por derecho propio y que la *patrouchos* (el equivalente espartano de la *epiklēros*) no tuviera que casarse con el pariente más próximo, debió desempeñar un papel de la mayor importancia en la concentración de la propiedad en unas cuantas manos, hasta reducir el número de los ciudadanos espartanos varones adultos (los *homoioi*) de ocho o nueve mil a poco más de mil en época de la batalla de Leuctra, en 371 a.C. (véanse mis *OPW*, 137-138, 331-332, cf. 353-355). Como ya he explicado, en Atenas no podía haber hijas que heredaran por derecho propio, y la *epiklēros* tenía que casarse con el pariente más cercano para mantener la propie-

dad dentro del seno de la familia. Ello habría contribuido al mantenimiento de la propiedad familiar, y habría coadyuvado a que no se produjera una acumulación automática de riqueza en manos de los que ya eran ricos mediante el proceso de matrimonio y herencia; y es de suponer que la mayor igualdad de las propiedades resultante entre las familias ciudadanas fuera uno de los factores que contribuyeron a crear la gran fuerza y estabilidad de la democracia ateniense.

La situación en su conjunto me resulta un buen ejemplo de la validez del análisis de clase de Marx, por cuanto *el lugar que ocupara en la producción una mujer* sería el responsable directo de su especial condición, y en particular crearía una tendencia (observable también en muchas otras sociedades) a que se le denegaran los derechos de propiedad que podían conseguir los hombres, pasando así a convertirse en un objeto pasivo de los derechos de propiedad de un hombre, de modo que tanto ella como sus hijos quedaran asegurados como posesiones del marido. Sin embargo, la inferioridad de la posición social, económica, jurídica y política de la mujer, por mucho que fuera consecuencia probable y muy frecuente de su posición en el proceso productivo, no es, naturalmente, una consecuencia necesaria. Incluso en algunas sociedades capitalistas modernas (en Inglaterra, por ejemplo, hasta 1975) una hija tiene los mismos derechos, o casi los mismos, que pueda tener su hermano, aunque se supone todavía que hallará más dificultades que él para ejercer muchos de ellos. Y en algunas sociedades anteriores, especialmente acaso en aquellas que dependen de una forma suave de agricultura, que se adecua especialmente bien al trabajo de la mujer, ha disfrutado de unos derechos superiores, en ciertos aspectos, a los de los hombres, incluida la capacidad de transmitir la propiedad (o ciertas formas de propiedad) principalmente por la línea femenina (matrilinealidad, *Mutterrecht*). Pero en una sociedad patrilineal en la que prevalece la dote, y no el «precio de la novia» o la «dote indirecta», puede considerarse a la mujer un peligro real para la familia en la que ha nacido, pues, como ya hemos señalado, cuando se case, se llevará la propiedad fuera de la familia. En una sociedad de ese estilo, cabe esperar que veamos restringidos en alguna medida los derechos a la propiedad de la mujer; la Atenas clásica no era más que un caso extremo. Platón, en las *Leyes*, llegó a prohibir totalmente las dotes (V.742c; cf. VI.774c).

En el mundo griego una niña debió de tener siempre menos oportunidades de sobrevivir que un niño, o al menos, de ser criada por sus padres. Se recurría con frecuencia, por supuesto, a la exposición de niños como medio de control de población: tanto por parte de los ricos o de los moderadamente acomodados, para evitar la división de las herencias, como, en mayor medida, por parte de los pobres, en su lucha por la supervivencia (véase V.i y su n. 6). Hay bastante cantidad de documentación acerca de la exposición dispersa por toda la literatura griega.[7] Sin duda alguna estamos ante una exageración típica de la comedia cuando vemos que Posidipo, dramaturgo ateniense (que escribía entre 280 y 270 a.C.), hacía decir a uno de sus personajes que «todos crían un hijo, aunque sean pobres [*penēs*], pero exponen a una hija, aunque sean ricos [*plousios*]»; cf. Terencio, *Heautontim.*, 626-630. Sin embargo, hay indicios de que la exposición de niñas era, de hecho, más corriente que la de niños. En concreto, en un famoso papiro de 1 a.C., un egipcio llamado Hilarión (que, al parecer, era un asalariado) escribe desde Alejandría a su esposa Alis que está en Oxirrinco, y le dice que, si da a luz,

críe a la criatura, si es niño, pero que, si es niña, que la exponga (*P. Oxy.*, IV.744 = *SP*, I.294-295, n. 105).

Paso ahora a tratar brevemente el matrimonio cristiano como institución y las actitudes del cristianismo hacia la mujer y las cuestiones sexuales, temas que, a mi juicio, tienen mucho que ver a la hora de determinar la posición de clase de las mujeres griegas, dada la importancia que tuvo el cristianismo para rebajar la condición de la mujer. No hay que olvidar que el mundo griego antiguo, según la definición de él que he dado (cf. I.ii), fue, en parte al menos, cristiano durante los últimos siglos de su existencia y se convirtió mayoritariamente a esa religión poco antes de que acabara dicho período. El matrimonio cristiano primitivo no ha sido investigado plenamente por los historiadores (a diferencia de los teólogos) a la luz de sus equivalentes helenístico, judío y romano.[8] Con frecuencia oímos hoy en día grandes alabanzas del matrimonio cristiano, pero sus admiradores, por lo que yo sé, raramente perciben que en sus orígenes era más retrógrado y más opresivo para con las mujeres que la mayoría de los diversos tipos de matrimonio del mundo grecorromano: en particular, 1) el sometimiento de la mujer a su marido, como en el matrimonio judío, se veía mucho más destacado que en otros sistemas, y le confería un origen divino, que no vemos en ninguna otra parte; y 2) podemos ver una actitud poco sana hacia el sexo y el matrimonio en algunos libros del Nuevo Testamento, considerados por la forma dominante de cristianismo primitivo como inspirados por la divinidad, como la auténtica Palabra de Dios.

Propongo que nos ocupemos primeramente de este segundo punto, aunque a mí me parece el menos importante de los dos. El cristianismo no poseía la sana aceptación del sexo y del matrimonio que, a grandes rasgos, constituía una característica del judaísmo,[9] sino que trataba al matrimonio como mal menor después de la virginidad. Como suele discutirse que esta actitud es sólo una característica de san Pablo, empezaré citando el pasaje del Apocalipsis, en el que a los 144.000 (varones israelitas todos), a los que se llama «primicias para Dios y para el Cordero» y se les representa con las cabezas marcadas con el nombre de Dios, se les define «los que no se mancharon [*ouk emolynthēsan*] con mujeres y son vírgenes» (Rev. XIV.1-5, esp. 4, con VII.2-8). No obstante, lo cierto es que la mayor influencia ejercida sobre el cristianismo primitivo en el desprecio al sexo e incluso al matrimonio procede del capítulo séptimo de la *Primera Epístola a los Corintios* de san Pablo (I Cor., vii.1-9, 27-29, 32-34, 39-40, esp. 2, 9).[10] Decir que para san Pablo el matrimonio era un «*mal* necesario» sería ir demasiado lejos, pero hay que reconocer desde un principio que, a su juicio, el estado de casado era claramente inferior a la virginidad. Resulta un hecho indiscutible que la *única* finalidad del matrimonio de la que hace específicamente mención Pablo es la de evitar la fornicación («por los actos de fornicación»: I Cor., vii.2);[11] y las solteras y viudas han de casarse sólo «si no pueden guardar continencia, pues mejor es casarse que abrasarse [en el deseo sexual]» (versículo 9). De hecho, Pablo padecía una aversión al sexo como tal: inaugura su disquisición sobre el sexo y el matrimonio de I Cor., vii con la siguiente generalización, llena de énfasis: «bueno es al hombre no tocar mujer» (versículo 1). Si, como algunos sostienen, tenemos aquí una cita de una epístola de los corintios que hubiera recibido él, escrita tal vez desde un punto de vista exageradamente ascético, y la

respuesta de Pablo fuera, efectivamente, un «sí, pero...», permítasenos al menos dejar bien claro que lo que dice es simplemente: «¡Sí!». Un poco después dice: «a los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo» (versículo 8). Pablo estaba muy satisfecho de su propia continencia: llega incluso a decir: «quisiera yo que todos los hombres [y con *pantas anthrōpous* quiere decir casi con toda seguridad "todos los hombres y mujeres"] fueran como yo» (versículo 7). Se han hecho muchas defensas de Pablo basadas en que pensaba en términos escatológicos, en la espera diaria de la Segunda Venida; pero yo no veo cómo eso pueda excusarle en modo alguno. Se nos ha presentado recientemente incluso el concepto de «la mujer escatológica»,[12] pero cuanto menos hablemos de esta fantasía teológica, mejor.

Paso ahora al aspecto más importante de la actitud del cristianismo primitivo ante las mujeres y el matrimonio: su creencia, que, como veremos, se halla fuertemente enraizada en el Antiguo Testamento, es que las esposas han de estar sometidas a sus maridos y han de obedecerlos. En la mayor parte de las citas que haga, las destinatarias son específicamente las esposas, y no las mujeres en general; aunque lo cierto es que en el mundo griego antiguo prácticamente todas las muchachas se suponía que se tenían que casar, pues ni la «solterona» ni siquiera la «soltera» eran fenómenos conocidos en la Antigüedad. Aristófanes, en *Lisístrata* 591-597, nos presenta «la excepción que confirma la regla». Creo que debería añadir que cuando san Pablo en I Cor., vii.25 dice que «acerca de las vírgenes no tiene precepto del Señor», no debemos caer en la tentación de decir: «pues esa suerte tenían las vírgenes», porque me cuento entre los que creen que el pasaje tal vez tenga menos envergadura de la que pudiera parecer a primera vista.[13] Por supuesto, no puedo exponer aquí toda la documentación pertinente y me centraré sólo en los pasajes más importantes. En I Cor., xi.3 y en Efes., V.22-24 se traza un sorprendente paralelo entre la relación que guardan el marido y la mujer y la que existe entre Dios y Cristo y la de Cristo y el hombre (I Cor., xi.3) o la Iglesia (Efes., V.23), en la que se basa el precepto que recibe la esposa no sólo de *reverenciar* a su marido (la palabra que se utiliza en Efes., V.33 es *phobētai*: literalmente, 'sienta miedo'), sino de estar *sometida* a él en el sentido más literal de la palabra: el término *hypotassesthai*,[14] que se utiliza para indicar esta relación en Efesios (V. 22, 24), Colosenses (III.18), Tito (II.5) y I Pedro (iii.1), es también la palabra que se utiliza en las Epístolas para indicar el sometimiento de los esclavos a sus amos (Tit., II.9; I Pedro, ii.18), del pueblo en general al poder del estado (Rom., XIII.1; Tit., III.1), de los cristianos a Dios Padre (Hebr., XII.9; Santiago, IV.7; cf. I Cor., xv. 27-28), y de la Iglesia a Cristo (Efes., V.24; en la que la relación Iglesia : Cristo = esposas : maridos queda bien explícita; cf. 23). En I Timoteo, ii.11, la mujer tiene «que aprender en silencio, con plena sumisión» (*en pasēi hypotagēi*). La expresiva metáfora utilizada tanto por I Cor., xi.3 y Efes., V.23 es la de la 'cabeza', *kephalē* en griego. «La cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios» (I Cor., xi.3). «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo» (Efes., V.22-24).

Llegados a este punto, me veo obligado, desgraciadamente, a desviarme para

tratar de una cuestión muy técnica concerniente a la metáfora de la 'cabeza' (*kephalē*), a la que acabo de referirme, pues los teólogos han venido haciendo recientemente intentos desesperados por quitarle importancia a la noción de autoridad que, sin lugar a dudas, expresa. Y para algunos suscitará también la cuestión de la autenticidad de las diversas epístolas «paulinas». Primero trataré de este último punto. No cabe duda alguna de que san Pablo consideraba que sus directrices sobre las mujeres, el sexo y el matrimonio estaban inspiradas directamente por Dios, incluso cuando sabía que no existía ninguna tradición de que Cristo hubiera hablado de ese determinado punto.[15] Ello coloca en una situación enormemente difícil a los cristianos que, sin querer rechazar del todo la autoridad de las afirmaciones que se hacen en sus libros sagrados, están, sin embargo, lo suficientemente interesados por la crítica humanística —y no sólo feminista— como para ver que algunas de las afirmaciones «paulinas» resultan intolerables tal como están formuladas. Se considera que esas afirmaciones no pueden querer decir lo que dicen: aunque durante siglos prácticamente todas las iglesias cristianas las han aceptado como si fueran fruto de la inspiración divina, en su sentido literal y natural, ahora ha de dárseles una interpretación totalmente distinta. No conozco a ningún historiador que estuviera dispuesto a soportar tales exégesis, pero parece que tienen cierto atractivo para algunos teólogos, como luego veremos. Uno de los expedientes a los que se recurre es excluir ciertos textos, considerados siempre hasta hace poco como escritos por el propio Pablo, y que ahora muchos especialistas en el Nuevo Testamento toman por pseudopaulinos (o «deuteropaulinos», utilizando un bonito eufemismo) y obra de escritores posteriores.[16] Puede incluso llegarse a pretender que no hay «dificultades» reales, excepto acaso I Cor., vii y xi.3-15, cuando lo que hace falta es ver qué es lo que dichos textos querían decir para sus contemporáneos; naturalmente, el material «deuteropaulino» resulta muy adecuado para dicha investigación, puesto que nos proporciona alguna documentación acerca de cómo interpretaban sus contemporáneos las epístolas «auténticas». En realidad, me interesan bastante menos las opiniones del propio Pablo que lo que podría llamar el «cristianismo paulino», que fue la corriente principal del cristianismo primitivo, basado en todas las epístolas atribuidas a Pablo, así como en los demás libros del Nuevo Testamento.

El significado de *kephalē* ('cabeza') en I Cor., xi.3 (y la «deuteropaulina» Efes., V.23) es fundamental. En un agudo análisis de Stephen Bedale,[17] del año 1954, quedaba afirmado que en algunos contextos de las Epístolas, cuando se utilizaba metafóricamente *kephalē* (cosa que raramente ocurre fuera de los Setenta y del Nuevo Testamento),[18] la idea fundamental tal vez sea la de prioridad, origen, comienzo. Sin embargo, con toda honradez y corrección, Bedale admitía que dicha palabra en su sentido metafórico (al igual que *archē*, que también puede significar 'gobierno' o 'principio') «comporta de manera incuestionable la idea de "autoridad"», si bien «dicha autoridad en las relaciones sociales deriva de una relativa autoridad (causal, más que meramente temporal) en el orden de la existencia» [19] (aquí pensaba Bedale aparentemente en el origen imaginario de la mujer a partir del hombre —Eva de Adán—, tal como lo pinta el Génesis, II,18-24). Al tratar de la «capitalidad» del varón en I Cor., xi.3 (básicamente con el sentido de «origen»), añade Bedale: «Para San Pablo, la hembra está, por consiguiente, "subordinada" (cf. Efes., V.23). Pero ese principio de subordinación que él ve en

las relaciones humanas descansa en el orden de la creación».[20] Es de todo punto intolerable querer ir más allá y tratar *kephalē* en nuestros pasajes como si *sólo* significara «fuente» y no *también* «autoridad».[21] Y sea lo que sea lo que se entienda por la metáfora de la «cabeza», el hecho cierto es que la *relación* del hombre (o marido) y la mujer (o esposa) es *igualada* en I Cor., xi.3 a la de Cristo y el hombre, y la de Dios y Cristo, y en Efes., V.23 a la de Cristo y la Iglesia, por lo que resulta que la relación de la mujer respecto al hombre es de total subordinación: y ello es totalmente coherente con los otros documentos del Nuevo Testamento que he citado anteriormente.

En el mundo moderno, muchos cristianos se han inclinado a adjudicar la mayor parte de sus críticas, no sólo por la actitud enfermiza ante el sexo, sino también por el sometimiento de las esposas a sus maridos en el pensamiento y la práctica del cristianismo primitivo, a la peculiar psicología de san Pablo, quien, naturalmente, se habría visto profundamente influido por su piadosa educación judía (sobre la cual, véase Hechos, XXII.3), y concebible también por el hecho de que en Tarso, su ciudad natal, las mujeres llevaban velo en público (Dión Crisóstomo, XXXIII.48-49). Debo dejar bien claro, por lo tanto, que, en realidad, el sometimiento de la mujer al marido formaba parte de la herencia recibida por el cristianismo del judaísmo, incluyendo *necesariamente* (como veremos) una absoluta concepción del dominio del marido, que realmente intensificó el cristianismo. Se trata de una cuestión muy importante sobre la que hay que hacer hincapié. En los días que corren, en que la mayoría de los cristianos veneran el Antiguo Testamento mucho menos de lo que lo hacía la iglesia primitiva, y ya nadie, como no sean los fundamentalistas más ignorantes y beatos, se toma en serio y literalmente los primeros capítulos del Génesis, tal vez tengamos que hacer un gran esfuerzo para acordarnos de tres rasgos que aparecen en el relato de la creación del hombre y la mujer, y de la «Caída» y sus consecuencias, que hace el Génesis, II-III, y que los cristianos más ilustrados prefieren muchas veces olvidar. 1. En primer lugar, y ello es de la mayor importancia por su influencia práctica en el matrimonio cristiano, tenemos el hecho de que, en Gén., III.16, el propio Dios proclama la autoridad o señorío del marido sobre la mujer. En el paganismo griego y romano no existía ninguna sanción religiosa de ese estilo del dominio del varón.[22] Un pasaje de Josefo nos hace ver explícitamente la inferioridad de la mujer respecto al marido «en todos los aspectos», según la Ley judía. «Así, que esté sometida [*hypakouetō*], no para humillarla, sino para que se la pueda controlar [*archētai*], pues Dios le dio el poder [*kratos*] al marido» (*C. Apión*, II.201). Se sospecha de la existencia de alguna interpolación, pero, en cualquier caso, este pasaje constituye una buena descripción de la situación de la casada judía del siglo I (véase, *e.g.*, Baron, *SRHJ*, II^2.236). Filón utiliza un lenguaje más fuerte que el de Josefo: en *Hypoth*, 7.3, dice que en la ley judía, «por su opinión de que tienen que rendir obediencia en todos los terrenos», las casadas han de «ser *esclavas*» de sus maridos, y utiliza el mismísimo verbo *douleuein*. Creo que debería aprovechar esta oportunidad para mencionar simplemente un pasaje de lo más desagradable de Filón, en el que justifica el que los esenios se abstuvieran del matrimonio basándose en que las esposas son desagradables por muchos motivos, así como una fuente de corrupción. Me freno para no reproducir su invectiva: *Hypoth.*, 11.14.17. 2. En segundo lugar, tenemos el hecho extraordinario de que

en el Génesis, II.21-24, la mujer no llega al mundo independientemente y al mismo tiempo que el hombre, como el resto de la Creación (incluidas, al parecer, las hembras de los animales), sino que es hecha después que el hombre y de una de sus costillas. En puridad, se invierte el orden real como si la primera mujer hubiera sido sacada del hombre y creada específicamente para ser su «ayuda proporcionada» (Gén., II, 18, 20). Como dice san Pablo, «pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón» (I Cor., xi.8-9; cf. Marcos, II.27, para un uso similar de la preposición griega *dia*). Este mito en concreto del Génesis ha constituido durante mucho tiempo un poderoso bastión de la «superioridad» del varón. Tenemos, pues, fuertes razones para pensar que el propio Jesús y sus seguidores, incluido Pablo, aceptaran el mito en su sentido literal, como si se tratara de un hecho histórico; no estamos simplemente ante una aberración paulina. A la vista de estas pruebas, es una burda falta de honradez pretender que Pablo tuviera unas opiniones distintas de las que expresa, a favor del sometimiento de la mujer a su marido.

Los dos aspectos de la historia del Génesis que acabo de señalar constituían parte del legado judío a la concepción cristiana del matrimonio, que, por lo general, se hallaba más cerca del judío que de la variedad romana o incluso helenística. 3. Un tercer rasgo del mito del Génesis, aceptado asimismo como un hecho por los primitivos cristianos, era la mayor responsabilidad de la mujer en la «Caída». Come primero ella del fruto prohibido y persuade al hombre a que siga su ejemplo (Gén., III.1-6, 12 y esp. 16-17), por lo que Dios le impone a ella un castigo especial: tendrá que parir a sus hijos con dolor (III.16, donde además se asienta la autoridad del marido sobre ella). Debido a la soteriología cristiana, en la que la «Caída» desempeñaba un papel esencial, el protagonismo que se le atribuía a la primera mujer, que apenas aparece más que ocasionalmente en los escritos judíos (*e.g.*, *Eclesiástico*, XXV.24), se vio naturalmente realzado por la teología cristiana todavía más que por la judaica. En este punto el cristianismo hizo un uso desafortunado de su herencia judía. Para el autor de I Tim., ii.11-14 el hecho de que «primero fue formado Adán, después Eva» y el de que «no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión» (cf. II. Cor., xi.3: «la serpiente engañó a Eva») son la justificación —de hecho, la única justificación explícita— de la orden que se da a las mujeres de que «aprendan en silencio y vivan sujetas», y de que no «enseñen, ni usurpen la autoridad del hombre, sino que estén en silencio» (cf. I Cor., xiv.34-35).

Recientemente algunos escritores han visto muy bien que muchos de los convertidos por san Pablo que son nombrados en el Nuevo Testamento eran mujeres; pero ello no es significativo de nada en el contexto en que estamos. No cabía más que esperar un gran número de conversos mujeres, pues la religión constituía «la principal salida a la actividad femenina en el mundo romano», como ha señalado Averil Cameron en su artículo, «Neither male nor female», que se publicará en *Greece & Rome* en 1980, y que ha tenido la gentileza de mostrarme.[22a] Y, naturalmente, no hay ni el menor rastro de que estas mujeres ocuparan puestos de autoridad o al menos de importancia en sus iglesias locales. Tampoco tienen por qué tomar en cuenta seriamente el texto de los Gálatas, III.28, tan citado por los teólogos, que dice: «no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón

o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (cf. Colos., III.11 para un texto parecido, que no menciona a los sexos). Discutiré estos dos pasajes ya casi al final de VII.iii. Tienen un significado puramente espiritual o escatológico y se refieren sólo a la situación «a los ojos de Dios» o «en el otro mundo»; no significan nada en absoluto para este mundo, en el que las relaciones entre hombre y mujer, o entre amo y esclavo, en la vida real no se ven afectadas en modo alguno. Precisamente igual que el esclavo que es buena persona, según el pensamiento filosófico helenístico, deja de ser «realmente» un esclavo (véase VII.iii), de igual forma el esclavo se convierte en «liberto de Cristo» simplemente haciéndose cristiano; y la mujer logra la unidad con el hombre y el judío con el griego exactamente de la misma manera. La situación de ninguno de ellos cambia ni lo más mínimo *en este mundo*; y, naturalmente, la totalidad del discurso y del pensamiento que implica proporciona una excusa muy útil para no *hacer* nada para *cambiar* la situación de los que se hallan en desventaja, pues, teológicamente, *ya* lo han conseguido todo.

Con todo, no hubiera resultado sorprendente para nada que los primitivos cristianos adoptaran simplemente las prácticas sociales que en su época tenían los judíos o los griegos helenísticos, respecto al sexo y el matrimonio, lo mismo que en otras cosas, pero vemos que toman unas posiciones todavía más patriarcales y opresivas de las que tenían la mayoría de sus contemporáneos. En el mundo que los circundaba eran corrientes unas ideas claramente más ilustradas. El matrimonio romano, en particular, se había desarrollado de modo más progresivo que otros sistemas en lo que toca a los derechos que concedía a las mujeres, casadas o no (y la existencia de la *patria potestas* romana no invalida mi afirmación).[23] Creo que Schulz tenía razón cuando consideraba que la ley romana del marido y la mujer constituía el ejemplo más alto de sentimiento humanístico en toda la jurisprudencia latina, y cuando atribuía la posterior decadencia de algunos de sus rasgos más progresistas al mundo de pensamiento, mucho más dominado por el varón, de los «bárbaros» germanos invasores y de la iglesia cristiana (*CRL*, 103-105). La ley romana del matrimonio, dicho sea de paso, mostraba una notable tenacidad al resistirse a las modificaciones (por ejemplo, a la abolición del divorcio por mutuo consentimiento) deseadas por la iglesia y los emperadores cristianos a partir de Constantino: todo ello ha sido muy bien señalado por A. H. M. Jones (*LRE*, II.973-976, con III.327-328, notas 77-82). Como todos sabemos, las iglesias cristianas solieron tender hasta hace muy poco a prohibir totalmente el divorcio o como mucho (tal es el caso de Inglaterra hasta hace poco, y todavía el de Escocia) a permitirlo sólo por «ofensa matrimonial» probada de una de las dos partes, noción desastrosa donde las haya, pues produce muchos sufrimientos innecesarios, por no hablar de frecuentes divorcios de conveniencia.

Es de esperar que las ideas aprensivas e irracionales acerca de la «inmundicia» cíclica de la mujer durante sus años fértiles tuvieran alguna influencia sobre el cristianismo primitivo, pues dichas ideas no dejaban de ser bastante corrientes en el mundo grecorromano pagano (véase IV.iii § 10) y tenían especial fuerza en el judaísmo. En Levítico, XV, que en su forma actual representa una de las últimas ramas de la Torah (por muy antiguos que sean sus orígenes), se hace especial hincapié sobre la contaminación que se contrae por el contacto con una mujer en el período de menstruación e incluso con cualquier cosa que haya tocado (Levít.,

XV.19-33; cf. Isaí., XXX.22). La relación sexual con una mujer en tal estado constituye un crimen capital para ambas partes (Levít., XX.18).[24] Muchas personas que no entienden el fuerte sentimiento que va asociado a las creencias en una contaminación ritual, tal vez se sorprendan al leer uno de los pasajes más primorosos del Antiguo Testamento, aquél en el que Ezequiel expresa lo que en otra parte he llamado «un rechazo explícito y emotivo de la idea de responsabilidad criminal del conjunto de la familia en su totalidad» (tan fuertemente enraizada en los estratos más antiguos de las escrituras hebreas),[25], y descubre luego que «acercarse a una mujer durante su menstruación» queda a la misma altura que la idolatría, el adulterio, la opresión del pobre, el negocio de usura, etc., crímenes graves que justifican el castigo (Ezequ., XVIII.1, ss., esp. 6). La legislación «mosaica» acerca de la «inmundicia» fue tomada, de hecho, muy en serio por los rabinos. Por no pasar de la *Mišná*, se dedica un tratado entero, *Niddah*, que ocupa unas 13 páginas (745-757) en la traducción corriente inglesa de Herbert Danby (1933), totalmente a la menstruación y la contaminación que comporta, y se señala ese mismo asunto en numerosos pasajes de otros tratados. Aparecen algunas reglas preciosas, *e.g.*, sobre cómo debe ser de grande una mancha de sangre que encuentre en su cuerpo una mujer para poder atribuírsela a un piojo: la respuesta es que ha de ser «del tamaño de media judía», *Nidd.*, 8.2. Contrariamente a lo que nos recomendaría la higiene, sin importancia aquí, la suposición de una plaga de parásitos debería *librar* de toda sospecha de «inmundicia» (!). Mérito del cristianismo es que, en último término, no se vio demasiado influido por la superstición sobre este tipo de ideas, en todo caso en Occidente. Sin embargo, en algunas comunidades de habla griega siguió persistiendo profundamente arraigado el sentimiento de que era un agravio el que una mujer en el estado de su «inmundicia» cíclica tomara la comunión o incluso que entrara en la iglesia. Las exclusiones oficiales más antiguas de la comunión a las mujeres que se hallaran en estas condiciones, que yo sepa, son de dos patriarcas de Alejandría: Dionisio (discípulo de Orígenes), hacia mediados del siglo III, y Timoteo, *c.* 379-385, cuyas reglamentaciones se vieron canonizadas por la iglesia bizantina y confirmadas por el «quinisexto» concilio *in Trullo* de Constantinopla, de 692.[26] Los cánones trullianos, aprobados sólo por los obispos orientales, fueron rechazados en Occidente; pero hasta hoy día las iglesias ortodoxas, incluidas la griega y la rusa, niegan la comunión a las mujeres durante la menstruación.

Es bien cierto que los cristianos, en teoría, insistían mucho más que la inmensa mayoría de los paganos en la necesidad tanto por parte de hombres como de mujeres de abstenerse de la relación sexual fuera del matrimonio (la «fornicación»), pero había también paganos que condenaban el adulterio tanto de maridos como de mujeres (luego veremos a Musonio Rufo), y en el *Digesto* (XLVIII.v.14.5) se ha conservado una sentencia del jurisperito romano Ulpiano, según la cual «es totalmente injusto que un marido exija castidad a su mujer si él mismo no la practica». Por los documentos que tenemos del imperio romano tardío me parece a mí que las iglesias cristianas no tuvieron mucho más éxito que los paganos a la hora de desaconsejar la «fornicación»; y la curiosa frecuencia de la prostitución a lo largo de todos los tiempos en los países cristianos demuestra que la simple prohibición de una conducta considerada inmoral por motivos religiosos, aunque se vea fomentada por la amenaza de un castigo eterno, puede tener unos efectos

muy escasos, si la estructura de la sociedad no favorece su observancia. Y el odio irrracional al sexo en sus manifestaciones físicas (con la excepción poco generosa del matrimonio), tan característico del cristianismo primitivo a partir de san Pablo, conducía muchas veces a un ascetismo rayano en la psicopatía. El moderno lector de las cartas y demás obras de san Jerónimo (hombre de desbordante sexualidad, que se avergonzaba amargamente de sus sentimientos naturales) tal vez se sienta profundamente conmovido por el sufrimiento innecesario que le causaban a un individuo tan dotado una serie de dogmas enfermizos que nunca puso en tela de juicio, y cuya observancia le producía muchas veces una profunda angustia mental, que raramente hallaba salida, como no fuera en ciertas invectivas, excesivamente feroces e incluso groseras, contra algún adversario religioso (Helvidio o Vigilancio), que se había atrevido a decir algo que Jerónimo pudiera interpretar como un desprecio de la Virgen María o de la virginidad en general.[27]

Como sano antídoto contra la opinión popular cristiana, repetida sin parar en los tiempos modernos, según la cual la Iglesia primitiva introdujo una concepción totalmente nueva y mejor del matrimonio y del sexo, vale la pena leer algunos fragmentos, de los que se han conservado, del filósofo estoico de la segunda mitad del siglo I Musonio Rufo, en mi opinión el más atractivo quizá de todos los estoicos tardíos. Era un romano del orden ecuestre (véase Tác., *Hist.*, III.81), pero tal vez la mayor parte de su enseñanza la hiciera en griego, y aunque no está atestiguado con toda fidelidad por ninguna obra escrita, se ha conservado cierta cantidad de sus doctrinas (casi en su totalidad por Estobeo) en unos cuantos fragmentos griegos bastante sustanciosos, recopilados por un discípulo desconocido, cuyo nombre se nos ha transmitido simplemente como Lucio. El lector inglés goza del beneficio de un texto completo de sus obras (prácticamente el clásico de O. Hense, 1905), con una buena traducción al lado y una introducción muy útil, formando parte del artículo (publicado también por separado) titulado «Musonius Rufus. "The Roman Socrates"», de Cora E. Lutz, en *YCS*, 10 (1947), 3-147.[28] Musonio es más racional y a la vez más humano que san Pablo en su actitud ante la mujer, el sexo y el matrimonio, y se halla excepcionalmente libre de la visión machista que desea el sometimiento de las mujeres a sus maridos, que si bien era bastante corriente en la Antigüedad, era mucho más fuerte entre los judíos que entre muchos paganos (sobre todo los romanos) y que se implantó en Pablo a través de su educación judía ortodoxa (véase más arriba). Según Musonio: 1) en el matrimonio «debe haber ante todo un perfecto compañerismo y amor mutuo entre el marido y la mujer», en la salud y la enfermedad; 2) «toda la humanidad considera que el amor entre el marido y la mujer es la forma más elevada de amor»; 3) los maridos que cometen adulterio hacen tan mal como las mujeres, y en ellos es muy criticable que tengan relaciones sexuales con sus esclavas; 4) el matrimonio es una cosa estupenda, y hasta el filósofo debería estar contento de aceptarlo, y 5) las muchachas deberían recibir el mismo tipo de educación que los chicos, incluida la filosofía.[29] Aunque Musonio considera que la esfera de las actividades de la mujer es distinta en algunas cosas de la del hombre, nunca pretende que sea en ningún aspecto inferior a él o que tenga que estarle sometida o dominada por él. La mayoría de las afirmaciones individuales atribuidas a Musonio que he citado pueden hallar un paralelismo en otros autores griegos y latinos, pero me imagino que es bastante excepcional que aparezcan todas a la vez.

Si buscamos una explicación a por qué las iglesias cristianas no supusieron en la práctica ningún cambio notable para mejor en el comportamiento moral o social, incluso en las esferas (como, por ejemplo, la prohibición de la fornicación tanto para hombres como para mujeres) en las que defendía un modelo más elevado que el que se aceptaba corrientemente en el mundo grecorromano, podemos encontrarla en la conclusión de una parábola a la que tendré ocasión de referirme otra vez más adelante (VII.iv), la de Lázaro. Cuando el rico que padece las penas del infierno pide si no sería posible que fuera Lázaro a predicar a sus cinco hermanos y así salvarlos de su terrible destino (pues seguramente escucharían a uno que se había levantado de entre los muertos), la respuesta es: «ya tienen a Moisés y los profetas, que los escuchen a ellos ... Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita» (Luc., XVI.27-31). Para poder generalizar esta afirmación, no hay más que sustituir «Moisés y los profetas» por «el clima general de la opinión ortodoxa que hay en la sociedad»: si eso no persuade a los hombres, dice Jesús, no es de suponer que uno que haya resucitado pueda conmoverlos. Por tanto, no habríamos de esperar que la propia predicación cristiana supusiera gran diferencia en el comportamiento de los hombres, por ser distinta de su vida puramente espiritual, y de hecho no la supuso.

No hace falta que añada que puede hacerse mucho más de lo que se ha hecho en las sociedades modernas en su mayoría para reducir el dominio de los varones que ha caracterizado la mayor parte de las sociedades civilizadas, que someten a una proporción considerable de las mujeres a la explotación y a la opresión que, como hemos visto, son una consecuencia normal del conflicto de clase. Naturalmente, el lavado de cerebro al que nos hemos visto sometidos en nuestra infancia ha desempeñado en esto un papel importante: desde la infancia se les ha imbuido por lo general a las hembras un determinado estereotipo, y, como es natural, la inmensa mayoría de ellas lo han aceptado en gran medida, como si fuera una necesidad biológica inevitable y no una construcción social que puede cambiarse.[30]

Espero que esta sección sirva para perdonar cualquier crimen que haya podido cometer según las feministas cuando en ocasiones haya hablado del esclavo, el siervo, el campesino, etc., en masculino en vez de «el/la esclavo/-a» (o «la/el esclava/-o»).

III. LA PROPIEDAD Y LOS PROPIETARIOS

(i) Las condiciones de producción: la tierra y el trabajo no libre

Los principales «medios de producción», en el sentido en que utilizo yo este término, del mundo antiguo eran la tierra y el trabajo no libre. Esta última expresión incluiría en realidad, además de la esclavitud-mercancía, la servidumbre y la servidumbre por deudas (que discutiremos en la sección iv de este mismo capítulo), todos y cada uno de los trabajos forzosos de diversos tipos que exigían de las clases explotadas los gobiernos locales de una ciudad, o una determinada administración real, o la imperial romana. A mí, sin embargo, me parece más conveniente discutir estos trabajos que se hacían en servicio de las autoridades gubernamentales (formas de «explotación indirecta», como yo los llamo: véase IV.i) en el siguiente capítulo que trata principalmente del campesinado. La posesión de la tierra y la capacidad de exigir un trabajo no libre, reunidas en gran medida en manos de una misma clase, constituyen, por lo tanto, las dos juntas, las principales claves de la estructura de clase de las comunidades griegas antiguas. El trabajo asalariado libre, que tiene el papel de protagonista en la producción capitalista, carecía relativamente de importancia en la Antigüedad (véase la sección vi de este mismo capítulo). En cierto sentido, como no se cansaba Marx de señalar, el jornalero no es libre del todo, pues no tiene prácticamente más alternativa que vender su fuerza de trabajo por un salario; su «excedente de trabajo» (como lo llama Marx), del que su patrón saca sus beneficios, es dado sin recibir ningún equivalente, y «en esencia no es siempre más que un trabajo forzoso, sin que importe en qué medida es resultado, al parecer, de un acuerdo contractual libre» (*Cap.*, III.819). Lo mismo que «el esclavo romano estaba sujeto con grillos, el asalariado se halla ligado a su propietario mediante lazos invisibles. Su aparente independencia se mantiene mediante un constante cambio de patrono, y por la *fictio juris* de un contrato» (*Cap.*, I.574). Con todo, la desaparición del trabajo jurídica, económica o socialmente no libre y su sustitución por uno asalariado, al que se accede mediante un contrato que puede comportar en buena parte una opción libre, constituye verdaderamente un paso adelante.

> Uno de los aspectos de mayor civilización del capital es que impone el excedente de trabajo de una manera y en unas condiciones que resultan más ventajosas para el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales y la creación de los

elementos necesarios para una nueva forma, más alta que la que había bajo las formas anteriores de esclavitud, servidumbre, etc. (*Cap.*, III.819).

Un punto dudoso, sobre el que volveremos en la sección vi de este mismo capítulo, es si ello supone que atribuyamos al jornalero *antiguo* una posición superior a la del esclavo o la del siervo.

En un brillante pasaje de *Salario, precio y ganancia*, cap. IX (que vuelve a aparecer en forma ligeramente distinta en *Cap.*, I, 539-540), Marx llama la atención sobre la diferencia más evidente que existe entre la explotación del esclavo, la del siervo y la del asalariado. El trabajo del esclavo aparentemente no recibe pago alguno; trabaja todo el tiempo para su amo y a cambio recibe tan sólo lo suficiente como para seguir vivo, y tal vez para reproducirse. «Como no se contrae ningún pacto entre él y su amo, y no se concluye ningún acta de compraventa entre ambas partes, parece que todo su trabajo se dé por nada». En el caso del siervo que ha de pagar su renta con trabajo, o el del campesino sometido a la corvea, que trabaja unos días en el campo que se considera que le pertenece y otros tantos en el de su señor, la realidad sale claramente a la luz: «la parte pagada y la no pagada están claramente separadas». La posición del asalariado, lo mismo que la del esclavo, puede dar lugar a confusión: todo el trabajo que presta el jornalero tiene la apariencia de estar pagado, incluso el «plustrabajo», como lo llamaba Marx, que produce las ganancias del patrono, la «plusvalía» cedida por el obrero. «La naturaleza de la transacción en su totalidad se ve completamente enmascarada por la intervención de un contrato y por la paga recibida al cabo de la semana. Parece que, en un caso, el trabajo gratuito se presta voluntariamente, mientras que en el otro [el del esclavo o el siervo] parece que es obligatorio. Ahí radica toda la diferencia». Yo añadiré sólo que «la intervención de un contrato» enmascara, de modo parecido, la explotación a la que somete un hacendado a un colono que no se halla vinculado a su parcela, sino que es libre de dejarla y marcharse a otra parte, a negociar otro arrendamiento en mejores condiciones con otro hacendado, si es que puede, o a hacerse cargo de una ocupación como asalariado. [*Salario, precio y ganancia*, IX = *MESW*, 210-212].

¿Cómo obtenían las clases propietarias del mundo griego y romano su excedente? Existió siempre la práctica en algún grado de dejar la tierra (y las casas) en arriendo a colonos libres; pero, como ya he demostrado en II.iii, proporcionaría, naturalmente, menores núcleos de explotación que trabajar directamente la tierra con trabajo no libre, asalariado o con una combinación de ambos. Sin embargo, el trabajo asalariado, como ya he dicho (y lo demostraré en detalle en la sección vi de este mismo capítulo), tenía poca importancia en la Antigüedad, especialmente porque, por lo general, no era cualificado y no se podía conseguir en gran cantidad. Por consiguiente, simplemente no había otro modo de que las clases propietarias del mundo griego obtuvieran directamente un excedente sustancioso más que mediante el trabajo no libre, lo que constituye un argumento de la mayor importancia para determinar el papel que desempeñaba ese tipo de trabajo en la economía de todos los estados griegos, hecho que con demasiada frecuencia se pasa por alto. Es muy interesante constatar que Aristóteles, en un pasaje situado casi al comienzo de la *Política* (I.4, 1.253b33-1.254a1) llega a imaginar sólo una

alternativa a la utilización de esclavos, la *total automatización*: las estatuas dotadas de vida por Dédalo o los trípodes construidos por el dios Hefesto, que nos contaba Homero que corrían sobre ruedas espontáneamente hasta el Olimpo (*Ilíada*, XVIII.376). Una idea prácticamente igual la vemos expresada de forma muy graciosa por el poeta cómico ateniense Crates (fr. 14-15, *apud* Ateneo, VI.267e-268a). Es bien cierto que la clase de los proletarios tenía también otros medios de obtener parte de su excedente de modo indirecto, aun cuando una gran cantidad de griegos de clase humilde, incluida la mayoría de los que yo llamo «campesinos» (véase IV.i-iv), siguieran estando en condiciones de libertad, y no se les pudiera explotar directamente con mucha facilidad en exceso: esta explotación indirecta, que adoptaba principalmente la forma de contribuciones fiscales o de prestaciones obligatorias, constituye un asunto bastante complicado, que será mejor que dejemos hasta que lleguemos al capítulo IV, en el que trataré del campesinado y demás pequeños productores libres e independientes. Cuando en el imperio romano tardío se produjo un aparente crecimiento en importancia de la explotación de los pequeños productores libres, la utilización del trabajo de los esclavos en sentido estricto se hizo, en principio, menos necesaria; pero el mundo griego y romano siguió siendo siempre lo que podríamos llamar en sentido lato una «sociedad esclavista», en la que el trabajo no libre siguió siendo la principal fuente de explotación, y cuando hubo que apretar el cinturón también a los campesino, buena parte de ellos se vio reducida a alguna forma de servidumbre.

A diferencia de lo que se ha venido diciendo, un gran porcentaje del trabajo de los esclavos se empleaba en la agricultura, que constituía, con mucho, el sector más importante de la economía antigua (véanse las secciones iii y iv de este capítulo y luego el apéndice II).

En el mundo griego y romano no se medía nunca la riqueza por los ingresos generales en dinero, ni se imponían contribuciones sobre ellos. Cuando se cuantificaba la riqueza se hacía en cuanto capital, y cuando se imponían contribuciones directas se trataba o de una parte de la cosecha (la décima parte o lo que fuera), recogida siempre por arrendatarios de la recaudación de impuestos (*telōnai, publicani*), o adoptaban la forma de un impuesto sobre el capital, como en el caso de la *eisphora* ateniense y el *tributum* que pagaban los ciudadanos de la república romana arcaica. De manera muy ocasional oímos hablar de los requisitos políticos evaluados según la producción agrícola de cada uno, siempre en especie: así es como se tasaban los pentacosiomedimnos atenienses (aunque, a mi juicio, no ocurría lo mismo con los demás *telē* de Solón).[1] Sólo en Egipto, durante el principado romano, tenemos alguna documentación que nos informe de que se daba un reconocimiento oficial a los ingresos considerados en dinero como el requisito que determinaba la realización de liturgias (deberes públicos); y resulta significativo que en este caso los ingresos procedieran puramente de propiedades inmuebles.[2] Una reciente teoría que pretende que los cuatro *telē* de Solón en Atenas se basaban en último término en los ingresos en dinero es de todo punto imposible, como ya he demostrado en otra parte.[3] Un argumento definitivo en contra de la tasación según los ingresos en dinero nos lo proporciona la naturaleza tremendamente primitiva de la contabilidad antigua, que no era capaz de distinguir con propiedad lo que hoy día se tiene bien deslindado como «capital» e «ingresos», sin permitirle siquiera a un comerciante o incluso a un terrateniente

llegar al concepto de «beneficio neto», sin el cual resulta impensable que se impongan contribuciones fiscales sobre los ingresos en dinero. No hubo al parecer ningún método de contabilidad efectivo, por partida doble o incluso simple, hasta el siglo XIII. He discutido la contabilidad griega y romana con detalle y he dicho algunas cosas sobre la aparición de la contabilidad moderna durante la Edad Media en mi GRA = *Studies in the History of Accounting*, editados por A. C. Littleton y B. S. Yamey (1956), 14-74.

(ii) LA CLASE (O CLASES) DE LOS PROPIETARIOS

La línea divisoria individual más importante que, a mi juicio, podemos trazar entre los distintos grupos de hombres libres del mundo griego es la que separaba del vulgo a los que yo llamo «la clase propietaria», los que podían «vivir de lo suyo» sin tener que gastar más que poco de su tiempo en trabajar para poder vivir. Expresiones como «vivir de lo suyo» se empleaban en los escritos políticos ingleses del siglo XVII y posteriores, pero mi impresión es que habitualmente no querían decir que se podía vivir sin trabajar en absoluto —que es el sentido en que yo utilizo la frase—, sino la capacidad de vivir una vida «independiente», en el campo o mediante algún tipo de artesanía o de cualquier otra ocupación, sin tener que emplearse en casa de nadie ni aceptar ningún servicio retribuido a las órdenes de nadie; cf. la sección vi de este mismo capítulo, *ad fin.*, y sus notas 48-51.

Aunque los pequeños campesinos y otros hombres libres como los artesanos y tenderos, *que trabajaban por cuenta propia*, sin tener muchas propiedades, debieron siempre de formar una proporción considerable de la población *libre* del mundo griego y, de hecho, probablemente constituyeron la mayoría del *total* de la población casi hasta finales del siglo III de la era cristiana, normalmente habrían tenido que ocupar la mayor parte de su tiempo en trabajar para mantenerse vivos, junto con sus familias, a un nivel muy cercano al de la mera subsistencia, y no habrían podido vivir con seguridad y sin hacer nada, como miembros de la clase alta (trataré muy brevemente de estos pequeños productores libres en IV.ii y vi). En general, sólo se podía asegurar una vida cómoda sin hacer nada mediante la posesión de alguna propiedad (principalmente fincas: véase la sección iii de este capítulo), que fue lo único que dio a las clases altas el *mando sobre el trabajo de los demás* que les permitía darse una buena vida, como muy bien vieron los griegos; una vida que no se viera constreñida por la necesidad inexorable de trabajar para poder vivir, una vida dedicada a las tareas que se consideraran propias de un caballero: la política o los altos cargos militares, las tareas intelectuales o artísticas, la caza o el deporte. Isócrates (VII.45), que escribió a mediados del siglo IV a.C., agrupa a la vez, de forma muy característica, «hípica, atletismo, caza y filosofía» como las categorías más propias que cultivaban los atenienses en los buenos tiempos del pasado, y que a algunos les permitían desarrollar unas cualidades excepcionales y a otros, por lo menos, les evitaban casi todos los males (sobre el prestigio que podía obtenerse con las proezas atléticas, véase mis *OPW*, 355).[1] Por el momento, podemos olvidarnos casi por completo del pequeño campesino, del artesano, etc., que constituían la verdadera columna vertebral de muchos estados griegos: volveremos sobre ellos en el capítulo IV. Nos interesan

ahora los propietarios (*hoi euporoi, hoi tas ousias echontes*, y otras muchas maneras de llamarlos), que eran los únicos que gozaban del ocio (*scholē*, o en latín *otium*), el requisito de lo que entonces se consideraba la buena vida, tal como la he definido. La línea divisoria entre esta gente y las masas más o menos privadas de propiedades, situadas por debajo de ellos, la trazaba la posesión de una *propiedad* lo suficientemente grande como para permitirles «vivir con discreción una vida de ocio sin ataduras» (o «vivir holgadamente, con liberalidad y prudencia al mismo tiempo»), *scholazontes eleutheriōs hama kai sōphronōs*, como dice Aristóteles (*Pol.*, VII.5, 1.326b30-32). La mayoría de los griegos no habría hecho tanto hincapié en las ataduras que Aristóteles y los que eran como él consideraban tan importantes. Heraclides del Ponto, contemporáneo de Aristóteles, declaraba en su tratado *Sobre el placer*, que éste y el lujo, que tranquilizan y refuerzan la mente, constituyen las características de los hombres libres; el trabajo (*to ponein*), por el contrario, es cosa de esclavos y hombres humildes (*tapeinoi*), cuyas mentes, por consiguiente, encogen (*systellontai*).[2]

Estos hombres liberados de las fatigas son los que produjeron prácticamente todo el arte, la literatura, la ciencia y la filosofía griegos, y proporcionaron gran parte de los ejércitos que lograron famosas victorias por tierra sobre los invasores persas, en Maratón, en 490, y en Platea, en 479 a.C. En un sentido muy real, la mayoría de ellos eran parásitos de otros hombres, ante todo de sus esclavos; la mayoría de ellos no eran partidarios de la democracia inventada por la antigua Grecia, y que constituyó su gran aportación al progreso político; sin embargo fueron ellos quienes aportaron casi todos sus líderes; y también ellos fueron los que proporcionaron los capitanes, y prácticamente nada más, de la armada invencible que organizó Atenas para mantener la seguridad de las ciudades griegas frente a Persia. Pero todo lo que sabemos de Grecia y su civilización se expresó sobre todo en ellos y a través de ellos, y por eso ocupan normalmente el centro del cuadro que de su historia podemos hacernos. Debo añadir que formaban una clase evidentemente más pequeña que el conjunto de los hoplitas (infantería pesada) y de la caballería, los *hopla parechomenoi*, que casi siempre debieron de incluir en el nivel más bajo de los hoplitas cierto número de hombres que tenían que gastar alguna cantidad de su tiempo en trabajar para vivir, generalmente como labradores. Espero que haya quedado ya bien claro (en II.iii) que la posición de un hombre de la clase de los propietarios depende, en principio, de si *tenía que* trabajar o no para mantenerse. Si no estaba obligado a hacerlo, entonces no tiene la menor importancia para determinar su posición de clase el que gastara o no su tiempo en trabajar (por ejemplo, supervisando el trabajo de aquellos a quienes explotaba en una finca agrícola).

He hablado de la «clase de los propietarios», en singular, como si todos aquellos cuyo nivel de vida estuviera por encima del mínimo que acabamos de mencionar formaran una única clase. En cierto sentido lo eran, en cuanto se oponían a todos los demás (*hoi polloi, ho ochlos, to plēthos*); pero existían, por supuesto, unas diferencias bastante grandes dentro de esta «clase de los propietarios», y a veces tendremos que pensar que sus miembros se hallaban divididos en una serie de subclases. Si los comparamos con el esclavo, el jornalero, el artesano con plena dedicación, o incluso el campesino que apenas sacaba para ir tirando de alguna finquita que trabajara con la ayuda de su familia, tendremos, sin duda,

perfecto derecho a considerar miembros de una única «clase de los propietarios» a gente como el dueño de una finca grande o incluso de tamaño medio, trabajada por esclavos a las órdenes de un administrador esclavo (*epitropos*, en latín *vilicus*) o dejada en arrendamiento por el pago de una renta (en cuyo caso necesariamente proporcionaría menos ganancias); al propietario de un taller de, pongamos, unos 20 a 50 esclavos bajo la supervisión de un esclavo gerente; al arrendatario de minas en el Laurion, uno de los distritos del Ática, en las que trabajaban esclavos y que supervisaba, asimismo, un gerente que también podía ser esclavo (o presumiblemente un liberto); al propietario (*nauklēres*) de un barco mercante o dos,[3] que alquilaba luego a comerciantes (*emporoi*) o que utilizaba él mismo para comerciar, tripulados por esclavos (y en los cuales raramente viajaría él mismo, por supuesto, por razones puramente de negocios); al dueño de alguna bonita suma de capital en metálico que prestaba con interés, tal vez en parte con la garantía de la tierra (una inversión perfectamente segura, pero que no dejaría muchas ganancias), o, a un interés mucho más alto, como préstamo a la gruesa (tipo de transacción conocido al menos desde finales del siglo v a.C., que recientemente he estudiado con detalle en mi artículo AGRML). Por otro lado, todos estos tipos que acabo de describir no habrían tenido nada que ver con un gran senador romano, que poseyera centenares de hectáreas y de esclavos, y que con mayor razón sería un miembro de la «clase de los propietarios»; pero, a la hora de evaluar la clase a la que pertenece una persona, deberá tenerse también en cuenta *la escala a la que se produzca la explotación del trabajo ajeno*, al igual que el tipo de producción que ésta comporta, y sólo podríamos considerar que el senador pertenecía a la misma «clase de los propietarios» que los otros personajes de rango mucho más bajo que acabo de citar, si los comparamos colectivamente con las clases explotadas y el campesinado. Unas veces hablaré de «las clases de los propietarios» y otras de «la clase de los propietarios», en singular: ésta última expresión resultará especialmente adecuada cuando pensemos en todos los hombres dueños de alguna propiedad como entidad individual, frente a los no propietarios.

La clase griega de los propietarios, pues, estaba formada por los que habían podido *liberarse* a sí mismos para vivir una vida civilizada, ostentando el mando sobre el trabajo ajeno, sobre cuyas espaldas se depositaba la carga de proporcionarles las necesidades (y los lujos) de la buena vida. Esta *libertad* de la clase griega de los propietarios es la que Aristóteles tenía principalmente en la cabeza en ciertos pasajes de lo más interesante, de los que destacaré uno: la frase con la que se acaba la discusión en *Retórica*, I.9, 1.367a28-32), sobre el concepto de *to kalon*, lo noble, si bien tal vez no haya en inglés un equivalente preciso que lo traduzca. En este pasaje se utiliza la palabra *eleutheros*, literalmente «libre», en el sentido particular en el que Aristóteles y algunos otros griegos la usaban a veces, aplicándosela al noble, al hombre que se ve completamente libre de las fatigas obligatorias, por oposición al *aneleutheros*, que trabaja en beneficio de otro. Aristóteles nos hace notar que en Esparta es *kalon* llevar el pelo largo, y añade: «pues es señal de que se es noble [*eleutheros*], ya que un hombre que lleve el pelo largo no puede realizar cómodamente un trabajo propio de un jornalero» (*ergon thētikon*). Y pasa directamente a poner otro ejemplo de *to kalon* «el no realizar ningún oficio servil [*banausos technē*], pues un noble se distingue por no vivir en

beneficio de otro» (*to mē pros allon zēn*). Finley traduce mal el pasaje y dice: «La condición de un hombre libre consiste en no vivir obligado por otro».[4] Sin embargo, a la vista de otros empleos de la frase en cuestión y de otras parecidas que hace Aristóteles,[5] no cabe la menor duda de que quiere decir lo que he afirmado en el párrafo anterior; y el contexto es el de la distinción entre el artesano vulgar y el noble; no se mencionan aquí para nada ni al esclavo ni a la esclavitud. Sin embargo Finley llega a decir, con toda razón, que «la noción que Aristóteles tiene del vivir obligado no se limitaba a los esclavos, sino que alcanzaba al trabajo asalariado y a otros que fueran también *económicamente* dependientes».

Llegados a este punto, sería deseable que hiciéramos una advertencia. En la mayor parte de las universidades de este país y de otros del mundo occidental y de las Antípodas, la expresión «historia de Grecia» se supone que hay que aplicarla a la historia de la Grecia antigua desde el siglo VIII al IV a.C., y sobre todo a los estados del continente, especialmente a Atenas y (en menor medida) a Esparta. Tal vez ello resulte natural, ya que una gran parte de la documentación literaria que se ha conservado (así como también de la arqueológica y epigráfica que ha sido recogida y publicada de forma accesible para los no especialistas) se refiere, naturalmente, a Grecia propiamente dicha, en general, y a Atenas en particular. Es de suponer que esta situación persista hasta que se acabe el período de estudios medios, si bien en los de especialidad se llega a ampliar los intereses más allá de los períodos arcaico y clásico, que, sin embargo, pueden seguir trabajando los arqueólogos para conseguir nuevos materiales de refresco, etc., y cuya historia económica y social deja todavía muchas oportunidades a aquellos cuya preparación no se haya visto demasiado restringida por las limitaciones de la tradición de la investigación histórica, y que no se contenten con seguir indiferentes (como tantos historiadores de la Antigüedad) a las técnicas desarrolladas por los sociólogos, antropólogos y economistas, pero no debemos olvidar nunca —y en eso consiste la «advertencia» de que hablaba antes— que, incluso en los mejores tiempos, durante los siglos V y IV a.C., los griegos del continente habitaron un país pobrísimo, dotado de pocos recursos naturales, agrícolas o minerales, y que el predominio de los grandes estados, Atenas o Esparta, se debió a su fuerza militar o naval, basada en la organización de un sistema de alianzas: la Liga del Peloponeso de Esparta o la Liga de Delos, que acabó convirtiéndose en el imperio ateniense, a la que sucedió luego durante el siglo IV la Segunda Confederación Ateniense,[6] mucho más débil. Heródoto pensaba en la Grecia continental cuando dijo, por boca de Demarato, que Grecia y la pobreza han sido siempre hermanas de leche (VII.102.1).

Mucha gente sigue sin darse cuenta de que algunas ciudades de las más importantes de la costa occidental de Asia Menor y de las islas que la bordean estaban ya a comienzos del siglo IV a punto de ser más ricas que las ciudades de la Grecia continental, al igual que Siracusa, bajo el gobierno de su notable tirano Dionisio I, más o menos durante las tres primeras décadas del siglo IV, cuando alcanzó más poder que cualquier otra ciudad de la Grecia continental, y construyó su propio pequeño imperio en Sicilia y en el sur de Italia. Las ciudades asiáticas casi nunca gozaron del poder político y de la independencia de la misma manera que Atenas y Esparta en sus mejores épocas: al estar situadas al borde del gran imperio persa, desde finales del siglo VI a finales del IV (cuando definitivamente fueron «libera-

das» por Alejandro Magno) estuvieron bajo control persa o sometidas a la fuerte influencia y a las presiones de los sátrapas persas o de los dinastas nativos, excepto cuando estuvieron bajo el dominio de Atenas durante el siglo v. Ya he llamado la atención sobre ello en otra parte (*OPW*, 37-40): merece una investigación mucho más detallada de la que ha recibido hasta la fecha. Aquí no diré más, sino que aún puedo acordarme de la gran sorpresa que recibí al darme cuenta del significado de la información que nos da Jenofonte (especialmente en *HG*, III.i.27-28; cf. *OPW*, 38-39) acerca de las grandes riquezas de la familia de Zenis de Dárdano y su viuda Mania, que recogía las rentas de una extensa zona de la Tróade en nombre del sátrapa Farnabazo hacia 400 a.C. No pueden cabernos muchas dudas de que el grueso de la fortuna de esta familia se invertiría en fincas, tanto dentro del territorio de Dárdano y otras ciudades griegas, como si estaban situadas ya dentro del vecino imperio persa; pero Jenofonte nos informa perfectamente diciendo que sus bienes *muebles* «atesorados», acumulados (tras el asesinato de Mania por su yerno Midias) en un tesoro de la fortaleza de Gergis, en el valle del Escamandro, alcanzaban presumiblemente un montante de 300 a 400 talentos,[7] una fortuna mucho mayor (incluso sin contar las propiedades inmobiliarias de la familia, que, es de suponer, sumarían todavía mucho más) que la que se pueda atribuir con seguridad a cualquier habitante de la Grecia continental antes del período romano. Bien es cierto que la fortuna del rey de Esparta del siglo III, Agis IV (que, según se dice, la repartió entre sus conciudadanos) incluía, según Plutarco (*Agis*, 9.5; *Gracch.*, 41.7), 600 talentos de moneda acuñada, aparte de cierta cantidad de fincas agrícolas y de pasto; pero seguramente se trata de una gran exageración. Al ateniense Hiponico, hijo de Calias, de quien se suele decir que era el griego más rico de su tiempo (hacia 420), se le suponen unas propiedades (en fincas y efectos personales) por un valor de tan sólo 200 talentos (Lisias, XIX.48). Oímos hablar, en efecto, de algunas fortunas mayores que supuestamente existieron durante el siglo IV a.C., pero todas las cifras resultan de nuevo poco fidedignas. Polibio nos dice (XXI.xxvi.9,14) que Alejandro Isio de Etolia, que gozaba de la misma reputación que Hiponico poco más de dos siglos después, poseyó unas propiedades por valor de «más de 200 talentos». Unas fortunas como la de Zenis y Mania, diría yo, sólo eran posibles para los pocos afortunados que gozaban del favor del Gran Rey o de alguno de sus sátrapas. Sabemos de algunas otras familias griegas de los siglos V y IV, en particular los Gongílidas, los Demarátidas y Temístocles, todos los cuales recibieron del Rey vastas posesiones en el Asia Menor occidental durante el siglo V (véanse *OPW*, 37-40).

La riqueza del Gran Rey era enorme según los patrones griegos, y algunos de sus sátrapas eran muchas veces más ricos que cualquier griego de la época. Por lo que sabemos de Arsames, un gran noble persa, que fue sátrapa de Egipto a finales del siglo V a.C., poseía fincas en no menos de seis regiones distintas situadas entre Susa y Egipto (incluyendo Arbela y Damasco), y además en el Alto y Bajo Egipto.[8] Ello no tiene por qué sorprendernos, pues, si bien parece que los gobernantes Aqueménidas del imperio persa no imponían unos tributos excesivos, según los patrones de la Antigüedad, en las satrapías de su imperio, sino que permitían que la clase dirigente local se quedara con buena parte del excedente sacado de los productores primarios, los sátrapas disponían, con todo, evidentemente, de un

montón de oportunidades para crear grandes ganancias personales, aparte totalmente del tributo.

Alejandro Magno, que conquistó en su totalidad el imperio persa entre los años 334 y 325, y sus sucesores, que se repartieron entre sí tan vasto imperio, pudieron hacer unos regalos de grandísimo valor a sus seguidores, tanto en dinero como en tierras. Un precioso ejemplito de cómo crecieron dichas recompensas incluso antes de que Alejandro acabara sus conquistas, lo tenemos en el hecho de que, mientras Dionisio I, tirano de Siracusa, regaló 100 minas (10.000 dracmas, o 1 $^{2}/_{3}$ talentos) al capitán de sus mercenarios Árquilo, por haber sido el primero en pasar la muralla durante el sitio de Motia, en Sicilia, en 398 (Diodoro, XIV.53.4), Alejandro, en 327, en el asedio del «peñón de Sogdos», ofreció al primero que escalara la muralla una recompensa de no menos de 12 talentos (Arriano, *Anab.*, IV.18.7), probablemente una suma mayor que la fortuna entera de todos los atenienses, menos unos cuantos, de la época de Alejandro. Las grandes fincas entregadas a algunos «amigos del Rey» en Asia Menor, Siria y Egipto debían de hacer a sus dueños más ricos de lo que nunca había sido ningún griego de la Grecia continental.[9] No resulta, pues, sorprendente ver que Plutarco, en la misma obra (citada anteriormente) en la que dice que el rey Agis IV de Esparta poseía 600 talentos en moneda acuñada, aparte de sus tierras, hace también decir a Agis que los sátrapas y servidores de los reyes Ptolomeo y Seleuco «poseían más que todos los reyes de Esparta juntos» (*Agis*, 7.2).

Durante los períodos helenístico y romano, las familias destacadas de Asia gozaron de mayores riquezas que nunca[10] y se contaron entre los seguidores más enconados del gobierno romano. Precisamente por su sorprendente riqueza, empezaron a acceder al senado romano a comienzos del principado, aunque lentamente; pero el número de familias senatoriales a que dieron lugar no dejó de crecer durante el siglo II, y durante el reinado de Adriano parece que los «orientales» tenían casi las mismas oportunidades de alcanzar el rango senatorial que los occidentales y la posibilidad de llegar incluso a los cargos más elevados de pretor y de cónsul. Recientes investigaciones, resumidas por Habicht en 1960,[11] han conducido a una notable revalorización de los documentos y a darnos cuenta de que hablar vagamente de senadores «griegos» u «orientales»[12] puede dar lugar a enturbiar una serie de importantes distinciones. En primer lugar, hemos de separar los «griegos» auténticos de los descendientes de familias romanas (o italianas) transplantadas a las provincias orientales y que en ese momento vivían en colonias militares augustas (Antioquía de Pisidia, Alejandría de la Tróade) o en ciudades que tenían grupos importantes de colonos italianos, tales como Pérgamo, Atalía de Panfilia, Éfeso y Mitilene.[13] En segundo lugar, como muy bien ha destacado Habicht, no debemos contar entre los senadores «orientales» a un grupo muy importante de miembros de las antiguas familias dinásticas de Asia Menor y siriopalestinas de finales de la república y comienzos del principado, dueñas en ocasiones de inmensas riquezas y bastante interrelacionadas por alianzas matrimoniales: entre ellas se cuentan los descendientes de los Atálidas de Pérgamo; los de los tetrarcas gálatas y los del rey gálata Deyótare; los de Arquelao y Polemón, reyes de Capadocia y el Ponto; y los del rey Herodes de Judea. En tercer lugar, el número apreciable de hombres que pueden identificarse como descendientes inmediatos de los nuevos senadores «orientales» no han de contarse como «nuevos»

senadores, pues pertenecían ya al orden senatorial al igual que las viejas familias senatoriales y era de esperar que se hicieran a su vez senadores: se trata de algo verdaderamente importante a la hora de comparar los distintos reinados o períodos y de intentar ver cuántos *nuevos* griegos accedieron al senado durante cada uno de ellos.

Las mayores fortunas de las que tenemos noticia durante el imperio romano siguieron siendo, a pesar de todo, las de los senadores occidentales, incluso en el imperio tardío, hasta que durante el siglo v la clase gobernante de occidente perdió muchas de sus posesiones con la conquista por parte de los bárbaros de zonas en las que estaban situadas algunas de sus grandes fincas: Norte de África, Hispania, Galia y Britania.[14] A comienzos del principado, en particular, algunos romanos adquirieron inmensas riquezas gracias a la munificencia de los emperadores, especialmente de Augusto, quien, al acabar las guerras civiles, pudo disponer en gran escala de propiedades confiscadas. Un *homo novus* italiano nombrado cónsul subrogado en 16 a.C., L. Tario Rufo, de quien dice Plinio el Viejo que era «de cuna enormemente baja» (*infima natalium humilitate*, *NH*, XVIII.37), consiguió, siempre según este autor, gracias a la generosidad de Augusto una fortuna de «cerca de cien millones de sestercios» (más de 4.000 talentos de plata áticos), que se dedicó a disipar en la compra imprudente de tierras de labor en Piceno, aunque siguió siendo «en otros aspectos hombre de anticuada parsimonia» (*antiquae alias parsimoniae*).[15] Pero a quienes mayores fortunas se atribuye es a los senadores occidentales de alrededor del año 400 d.C. Un famoso fragmento del historiador Olimpiodoro, de Tebas de Egipto (fr. 44, Dindorf o Mueller), da unas cuantas cifras de los supuestos ingresos anuales tanto de los grados senatoriales más ricos como de los medios. Van más allá de lo que nos podamos imaginar: incluso los senadores con una riqueza de segunda fila (*deuteroi oikoi*) tenían unos ingresos, según dice, de 1.000 a 1.500 libras de oro; acaba incluyendo al gran orador Q. Aurelio Símmaco (cónsul en 391), que se coloca entre «los hombres de fortuna media» (*tōn metriōn*). Se dice que los senadores más ricos gozaban de ingresos por valor de 4.000 libras de oro, más alrededor de un tercio de esta cantidad de productos agrícolas que recibían en especie (¿quiere ello decir que unos tres cuartos de las rentas de un senador occidental de este período se pagaban en oro y otro cuarto en especie?). Los que desempeñaban determinados cargos se suponía que tenían que gastar pródigamente en entretenimientos públicos, los «juegos», y oímos hablar de que se gastaban enormes sumas en una sola celebración: 1.200, 2.000 e incluso 4.000 libras de oro.[16] No tenemos medio alguno de verificar estas cifras, pero no hay por qué rechazarlas sin más ni más.[17] Debo tal vez añadir que podríamos valorar 1.000 libras de oro en no mucho menos de 4 ½ millones de sestercios durante el comienzo del principado (1 libra de oro = 42-45 aureos = 4.200-4.500 HS).

He dado algunas de las cifras calculadas para la riqueza de los grandes hombres de los períodos tardíos para situar en una perspectiva mejor las pequeñas fincas, relativamente humildes, que poseía incluso la «aristocracia» de la Grecia Clásica.

(iii) LA TIERRA COMO PRINCIPAL FUENTE DE RIQUEZA

La riqueza en el mundo griego, durante los períodos arcaico, clásico y helenístico, al igual que durante toda la historia del imperio romano, significó siempre fundamentalmente riqueza en tierras, en las que se realizaba el cultivo de cereales (que proporcionaban la principal fuente de alimentación) y de otros productos agrícolas, especialmente de olivo y viña, así como el pastoreo de ganado vacuno, ovejas y caballos. Las clases gobernantes de todos los estados griegos fueron siempre principalmente terratenientes; la idea repetida con tanta frecuencia de que las clases que gobernaron ciudades como Egina y Corinto fueron comerciantes, una *Kaufmannsaristokratie*, no es más que un invento de los especialistas modernos (cf. mis *OPW*, 266-267, esp. n. 61). Un ciudadano comerciante que llegara a hacer fortuna y aspirara a llevar la vida de un noble habría tenido que retirarse y comprar tierras. «Para el hombre, el campo [*agros*]», según dice Anfis, poeta cómico del siglo IV a.C., «es el padre de la vida; sólo la tierra puede abrigar la pobreza».[1] Para encontrar un auténtico panegírico de la *geōrgia* (*agricultura* en latín), en el sentido de «labranza de un *noble*», *posesión* de una finca rústica (sin tener más interés por ella que el de un simple supervisor), no tenemos más que ver el *Económico* de Jenofonte, hombre de intachable ortodoxia y opiniones tradicionales, que escribió dicha obra entre la segunda y la cuarta décadas del siglo IV a.C.[2] Para Jenofonte la labranza, en el sentido que se ha indicado, era la tarea más noble, y la manera más agradable y placentera de ganarse la vida; fortifica el cuerpo e infunde valor (cf. IV.iv); no hay nada más provechoso que ella para un hombre prudente que esté dispuesto a tomársela con un celoso interés; y, sobre todo, es muy fácil de aprender y le proporciona las mayores oportunidades de emplear de un modo útil el tiempo libre al verdadero caballero, al *kalos kagathos* (sobre él, véanse mis *OPW*, 371-376); «es una tarea de la mayor importancia tanto como ocupación [*ergasia*], cuanto como rama del conocimiento [*epistēmē*]».[3] Jenofonte, al igual que otros muchos autores, puede hablar en ocasiones como si su agricultor tomara parte, efectivamente, en el trabajo en la finca, pero se entiende siempre que, cuando lo hace, es por gusto y por el provecho físico y moral que pueda proporcionarle dicho ejercicio, y no porque le obligue a ello la necesidad económica. Jenofonte hace que el general espartano Lisandro muestre su sorpresa ante la sola idea de que el príncipe persa Ciro hubiera podido trazar su magnífico parque (*paradeisos*) de Sardes y se hubiera puesto él mismo a plantar, efectivamente, con sus propias manos, hasta que le dice Ciro que no tenía la costumbre de ponerse a cenar nunca sin haber realizado algún ejercicio físico vigoroso «en alguna actividad bélica o agrícola» (*Econ.*, IV.20-25, repetido sólo en parte por Cic., *Cat. mai.*, 59). Incluso un emperador romano y su heredero habrían optado aparentemente por exponerse a unos muy saludables sudores ayudando en la vendimia, según nos cuentan que hicieron una vez Antonino Pío y Marco Aurelio a mediados de los años cuarenta del siglo II.[5]

Yo creo que la actitud normal de las clases propietarias griegas y romanas ante el trabajo del campo es la que expresaba Cicerón en el *De oratore*, en medio de un largo pasaje (I.234-257) en el que argumenta que, lo mismo que un orador

no necesita una familiaridad de detalle con el código civil, el *ius civile*, sino que puede ir cogiendo aquí y allá aquello que tenga que saber para llevar un determinado caso, también el terrateniente puede contentarse con «lo que sabe todo el mundo» (*hac communi intelligentia*, 249): la naturaleza de la siembra y la maduración, la poda de las vides y otros árboles, la época del año y el modo en que han de llevarse a cabo tales operaciones. Esos conocimientos son más que suficientes para dar las instrucciones pertinentes al propio administrador general (*procurator*) o las órdenes necesarias al propio superintendente (*vilicus*).

Una y otra vez oímos hablar a los escritores latinos de algunas figuras destacadas de comienzos de la república romana a las que nos presentan como si sufrieran lo que Horacio llama una «cruel pobreza» (*saeva paupertas*, *Od.*, I.xii.43): poseen unas haciendas pequeñísimas (algunas de las dimensiones que se nos dan son verdaderamente ridículas) y tomaban parte efectiva en los trabajos del campo. Entre los personajes que más se citan están L. Quincio Cincinato (dictador en 458) y M. Curio Dentato (cónsul en 290, 275, 274). Se nos cuenta que el primero de ellos se hallaba arando cuando fueron a avisarle que le habían nombrado dictador.[5] Con todo, se nos aclara en ocasiones en la propia tradición que estaban divirtiéndose sin más. Por ejemplo, Cicerón, en un pasaje de su tratado sobre la vejez (*Cat. mai.*, 51-60), nos dice primero que va a hablar de los «placeres» de los labradores (*voluptates agricolarum*, § 51); tras mencionar a Curio Dentato y Cincinato, utiliza para referirse a sus actividades agrícolas los términos *oblectabant* ('se entretenían') y *delectatione* ('con deleite'); y pasa a decir que el tipo de labrador en el que piensa es un señor acomodado (*dominus*), cuya finca (*villa*) se halla bien provista (*locuples*), y cuyos almacenes se hallan llenos de vino, aceite y toda clase de provisiones (§ 56). Muy distintos serían los pequeños labradores que tenían que trabajar, efectivamente, junto a sus esclavos: no forman parte de lo que yo llamo «la clase de los propietarios». En el límite de la clase estarían los que sólo ocasionalmente tuvieran que trabajar al lado de sus esclavos, quienes acaso constituyeran un grupo bastante numeroso en los estados griegos de los períodos clásico y helenístico (compárese con la situación del Viejo Sur americano, tal como nos la describe Stampp, *PI*, 34-35). Como muy bien ha dicho Peter Garnsey, hablando del «culto al campesino» de los romanos de finales de la república, «la idealización del patriarca campesino era, pues, lo mismo que en el siglo XX, principalmente expresión de la ideología nacionalista de las clases gobernantes de un estado militarista» (PARS, 224).

En un tratado de Cicerón que se consideraba que constituía una parte muy importante de la educación de un caballero inglés del siglo XVIII, los «Tully's *Offices*», como entonces se les solía llamar, aparece una afirmación, que luego se ha citado muchas veces, *De offic.*, I.151, que resulta de lo más característico de la visión que tenía la clase de los propietarios griega y romana: de hecho, procede, probablemente, del filósofo estoico rodio Panacio, del siglo II a.C. (y en este punto estoy de acuerdo con el valioso artículo de Brunt, ASTDCS, si bien yo me inclinaría a admitir para Cicerón una aportación bastante más considerable en algunos aspectos de la que le suponen Brunt y algunos otros). Se nos dice que la vida del comerciante, cuando actúa a una escala muy grande, no es del todo despreciable, y Cicerón pondera al comerciante que «saciado (o mejor, satisfecho) de sus ganancias, se retira del puerto al campo ... Pero, con todo —concluye

Cicerón—, entre todos los medios de adquirir riqueza no hay ninguno mejor, ni más provechoso, ni más dulce ni más digno de un hombre libre que la *agricultura*», que aquí significa, naturalmente, no *trabajar* en una finca, sino *poseerla*; lo mismo que «en los escritos de los fisiócratas, el *cultivateur* no quiere decir el que cultiva, efectivamente, la tierra, sino el "gran campesino"» (Marx, *Cap.*, III.604). Veyne y Finley han expresado magníficamente la idea fundamental: «Durante la Antigüedad la posesión de tierras en la medida suficiente supone la "ausencia de toda ocupación"» (véase Finley, *AE*, 44 y 185, n. 19). La vida del terrateniente es una vida de ocio (cf. Cic., *De offic.*, I.92). El campesino que tiene que trabajar su propia tierra es una persona completamente distinta. En un fragmento del poeta cómico ateniense Menandro, a un verso en el que se dice que «la agricultura es un trabajo de esclavos» le antecede otro en el que se explica que «las acciones bélicas son las que han de probar la superioridad de un hombre» (fr. 560, ed. A. Koerte, II².183). Las «acciones bélicas» las sustituirían otros por la política o la filosofía, los deportes o la caza (véase la sección ii de este mismo capítulo). Cicerón cita un pasaje de una obra de Terencio (procedente de un original de Menandro), escrita en 163 a.C., en el que un personaje, Cremes, se refiere a trabajos como cavar, arar o acarrear en los términos que Cicerón llama *illiberalis labor*, «fatigas impropias de un caballero» (*De fin.*, i.3), y, de hecho, en la obra el mismo Cremes defiende enérgicamente que se dejen tales tareas en manos de los propios esclavos (*Heaut.*, Acto I, esc. i). En Italia, durante el reinado de Nerón, el trabajo agrícola era considerado por las clases altas una actividad degradante, un *sordidum opus* (Colum., *RR*, I. *praef.* 20). Lo fundamental es que no *hubiera que* trabajar para ganarse el pan.

Los típicos miembros de mi «clase de los propietarios» serían fundamentalmente los «caballeros» (*gentiluomini*) de Maquiavelo, a quienes define en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (I.55) como «aquellos que viven sin hacer nada gracias a las abundantes rentas que les proporcionan sus fincas, sin tener nada que hacer para cultivarlas o mediante cualquier otra forma de trabajo necesario para vivir».[6] Pero luego sigue diciendo: «esos hombres son una desgracia [*pernizioni*] para cualquier república o cualquier provincia»; y poco después añade: «cuando los caballeros son numerosos, todo aquel que se proponga organizar una república fracasará, a menos que no se deshaga de todos ellos» (exceptúa de tales restricciones a los *gentiluomini* de la república de Venecia, «que lo son más de nombre que de hecho, pues no obtienen grandes rentas de sus fincas: sus grandes riquezas se basan en el comercio y en los bienes muebles»). El contraste entre los puntos de vista de Maquiavelo y los de cualquier rico griego o romano es de lo más interesante: Maquiavelo, que escribe durante el primer cuarto del siglo XVI, prefigura la mentalidad económicamente mucho más progresista de la sociedad burguesa que está a punto de aparecer.

Para el mundo griego y romano constituía todo un axioma el hecho de que el noble poseyera sus tierras y no fuera un arrendatario, un simple colono. Jenofonte llega a hacer decir a Sócrates que un hombre que se interese tan sólo por la apariencia de su amado es «igual que uno que ha alquilado un pedazo de campo: no se interesa por que resulte más valioso, sino por que él pueda sacar la mayor cantidad posible de productividad; mientras que el hombre que tiene por finalidad el afecto (*philia*), se parece más al que posee su propia finca, pues se esfuerza con

el mayor celo por hacer más valioso a su amado» (*Symp.*, VIII.25). De todos los antiguos pensadores que conozco que pertenecían (como Jenofonte y Cicerón) a la clase de los propietarios, no he hallado más que uno que no sólo recomienda al intelectual noble, al pretendido filósofo, que supervise el trabajo que se realiza en su hacienda y que además se ocupe activamente en él, trabajando con sus propias manos, sino que llega a decir explícitamente que no tiene la menor importancia que dicha hacienda sea de su propiedad o no. Se trata del romano del orden ecuestre y filósofo estoico de finales del siglo I Musonio Rufo, cuya visión relativamente ilustrada del matrimonio ya he tenido ocasión de citar en II.vi. En su disquisición sobre «Qué medio de vida conviene a un filósofo», de la que se ha conservado un fragmento en Estobeo, tenemos un auténtico peán en alabanza de la agricultura y la vida pastoril. Musonio afirma que la tierra da una recompensa muchas veces mayor que el esfuerzo que haya podido exigir y al hombre que quiere trabajar le proporciona unas abundantes provisiones de todo aquello que pueda necesitar para vivir; y añade además, en una frase encantadora, que «lo hace de manera que mantiene intacta la dignidad y no supone ningún desdoro».[7] Hemos de sospechar que Musonio estaba dando rienda suelta a su imaginación e idealizando una situación cuya realidad no había experimentado directamente en persona, como caballero romano que era, excepto acaso en alguna ocasión, por decisión absolutamente propia. Sin embargo, trata al menos de ocuparse del mundo real, a diferencia de ese curioso entusiasta epicúreo, Diógenes de Enoanda, personaje que sólo conocemos por la larguísima inscripción que hizo poner en su ciudad natal, en Licia (al sudoeste de Asia Menor), aproximadamente en 200 d.C.: un fragmento recientemente publicado de ella nos pinta una futura edad de oro en la que todos —si se ha restaurado correctamente el texto— se ocuparán no sólo del estudio de la filosofía, sino también de las actividades agrícolas y pastoriles.[8]

Cuando Plotino, destacado filósofo del siglo III de la era cristiana, discute qué es lo que hace ricos o pobres a los hombres (*Enn.*, II.iii.14), la primera causa de la riqueza que señala es la herencia; y cuando pasa a ocuparse de la riqueza obtenida por el trabajo (*ek ponōn*), su único ejemplo es «la derivada de la agricultura»; el único medio de adquirirla que señala además de éste no es el comercio o la industria, sino «encontrar un tesoro». Tenemos un curioso ejemplo de ello: Ti. Claudio Ático (el padre del gran sofista Herodes Ático), en los últimos años del siglo I, encontró una gran cantidad de dinero en su casa de Atenas; aunque, como dice Rostovtzeff, en realidad no se trataba de «ningún tesoro, sino probablemente un dinero oculto por el abuelo de Herodes, Hiparco, en los agitados tiempos de las persecuciones de Domiciano (de las que fue víctima el propio Hiparco)».[9] En la otra punta de la escala social, Horacio se imagina en una de sus *Sátiras* a un pobre asalariado (un *mercennarius*) que tiene la gran suerte de encontrar un tesoro de plata (una *urna argenti*), que le permite comprar la hacienda en la que trabaja (*Sat.*, II.vi.10-13).

Naturalmente, de vez en cuando un hombre pobre podía adquirir propiedades ejerciendo alguna habilidad personal de excepción, como adivino, médico, poeta, político, o, durante la época romana, como abogado o (sobre todo en el imperio tardío) como soldado, si bien sus posibilidades de ascender en cualquiera de estas ramas (especialmente en la política y la abogacía) debían de ser muy pocas, a

menos que hubiera empezado por recibir una educación adecuada de un padre en situación acomodada. La carrera política ofrecía siempre las mayores posibilidades de ganancias a quienes estaban dotados para ella, pero era muy difícil y arriesgada, y, a los niveles superiores, suponía, en cualquier caso, una profesión de dedicación plena, y por lo tanto quedaba sólo abierta a los que ya eran hacendados; y durante el período clásico, como no se hubiera heredado la *aretē* política (la competencia y el «saber los trucos») por haber nacido en el seno de una familia adecuada, habría muy pocas posibilidades de ascender a la cumbre.

En ocasiones —aunque, a mi juicio, con menos frecuencia de la que por lo general se supone—, se podía ascender de la pobreza a la riqueza a través del comercio o la artesanía. Sin embargo, la participación personal en el comercio o en la industria afectaría tanto al propio estilo de vida que difícilmente cabría esperar que lo admitieran en la buena sociedad; y tenemos buen número de denuncias de tales actividades en la literatura. Filóstrato, que escribió durante el segundo cuarto del siglo III de la era cristiana, mostraba gran celo en disculpar al orador ateniense Isócrates, que había vivido unos seis siglos antes que él, de la acusación de haber sido *aulopoios* («fabricante de oboes», que sería una traducción menos errónea que la más corriente de «fabricante de flautas»), que le adjudicaron los poetas cómicos (véanse mis *OPW*, 234-235 y n. 7). Filóstrato reconocerá que el padre del orador, Teodoro, era *aulopoios*, pero insistirá en que «el propio Isócrates no supo nunca nada de *auloi* ni de nada que tuviera que ver con la actividad banáusica, y no le habrían honrado con una estatua en Olimpia, si hubiera trabajado en un oficio humilde» (*Vita soph.*, I.17; me veo tentado a evocar la diatriba contra el *aulos* de Arist., *Pol.*, VIII.6, 1.341a18-b8). El abogado en ejercicio Libanio, a finales del siglo IV, supo cómo defender mejor a un hombre acusado de tal delito. Cuando el senado de Constantinopla se negó a aceptar en sus filas al rico Talasio de Antioquía, porque se decía que era cuchillero, Libanio cortó en seco diciendo que Talasio, al igual que el padre de Demóstenes, poseía simplemente esclavos que hacían cuchillos (*Orat.*, XLII.21); y ahí estribaba toda la diferencia, porque, al dejar que los propios esclavos trabajaran bajo la supervisión de un administrador (que a su vez sería esclavo o liberto) y vivir en la propia finca, se podía gozar del mismo estilo de vida que cualquier otro noble, por mucho que la mayor parte de los ingresos (lo que ocurría pocas veces) le llegaran de los esclavos artesanos. Tal era, precisamente, la situación de los políticos destacados de la Atenas de los siglos V y IV Cleón, Cleofonte y Ánito, que son blanco de las sátiras de Aristófanes y de otros poetas cómicos, quienes los llaman, respectivamente, curtidor y pellejero, zapatero y cacharrero y tratantes de ganado o vendedores de liras: como la política, por lo menos al nivel más alto, constituía una ocupación de dedicación plena en una ciudad griega, si se era político no se podía ocupar uno personalmente del comercio o de la industria (véanse mis *OPW*, 234-235, 357, 371). Sería sólo cosa de esnobs, como Aristófanes, el que se «perdiera prestigio» por el hecho de que la propia fortuna (o, mejor, la del propio padre o el propio abuelo, véanse *OPW*, 235 n. 7) procediera originariamente de la industria o el comercio. No pocos de los espectadores de Aristófanes que se reían con sus chistecitos desagradables acerca de los «demagogos» que tanto detestaba, debían de ser comerciantes de cualquier cosa y es de suponer que no se sintieran despreciados por su profesión (véase IV.vi), si bien,

como es natural, probablemente se habrían alegrado todos ellos de escapar a la obligación de tener que ejercer el comercio y de establecerse como terratenientes, si pudieran. Las ideas de la clase dominante (a menos que no se trate de una raza conquistadora extranjera) son aceptadas siempre en alguna medida por aquellos a quienes explota, y en su mayoría, como muestra la experiencia actual, por los que se hallan en la cota más alta de los explotados y creen que están a punto de pasar a la clase dirigente. Y asimismo, la mayor parte de las palabras griegas que expresan las cualidades y distinciones sociales estaban cargadas con las notas morales que se habían asociado siempre con ellas (cf. VII.iv), de modo que un griego más pobre habría hallado las mayores dificultades a la hora de evitar expresarse en los términos que habrían demostrado su indignidad.

La situación que acabo de describir es válida para el mundo griego (así como para el área latina del imperio romano) a lo largo de toda su existencia. Marx señaló que «la historia secreta de la república romana es la historia de su propiedad inmobiliaria» (*Cap.*, I.81 n. 1, en la pág. 82). En el repaso curiosamente completo de la documentación que hace Rostovtzeff, en su gran obra acerca de la historia social y económica del imperio romano, hay varias afirmaciones que pueden dar la impresión equivocada, si se toman literalmente, de que, por ejemplo, «la principal fuente de las grandes fortunas, entonces [69-192 d.C.] y antes, fue el comercio» (*SEHRE*², 153, cf. 157); o «el comercio, y sobre todo el comercio exterior y el interprovincial por mar, significaba la principal fuente de riqueza del imperio romano [durante los dos primeros siglos de la era cristiana]» (*ibid.*, 172). La siguiente afirmación de este estilo viene inmediatamente después: «la mayoría de los *nouveaux riches* debían su dinero a éste [el comercio]». En este caso y en otros, en los que Rostovtzeff habla como si el comercio fuera la principal fuente de riqueza de Roma, está pensando en las *nuevas* fortunas, en casos de movilidad social ascendente, en los que algunos accedían a la clase de los propietarios. En eso puede ser que tenga en general razón. Pero a continuación de los dos pasajes que acabo de citar, así como en otras partes, Rostovtzeff demuestra que él mismo reconocía que los grandes beneficios que se sacaban del comercio no se empleaban tanto otra vez en él, cuanto se invertían en otro campo totalmente distinto: sobre todo en tierras, quizá también en hipotecas, préstamo de dinero, e incluso en la industria (*ibid.*, 153, 172, 218; cf. 17, 57-58, 223-226, etc.). Sabía muy bien que el comercio ocupaba sólo un segundo plano después de la agricultura en la vida económica del imperio, incluso a comienzos del principado (*ibid.*, 66), que la agricultura tenía «capital importancia», que «no es nada exagerado decir que la mayor parte de las provincias eran casi exclusivamente países agrícolas», y que «la inmensa mayoría de la población del imperio estaba ocupada en la agricultura, ya fuera cultivando efectivamente la tierra o porque vivieran de las rentas que les producían los campos» (*ibid.*, 343); la población rural tenía «una enorme importancia ... para el imperio en general», puesto que excedía en número a la población urbana; y, en efecto, «la gente del campo que labraba las tierras formaba la inmensa mayoría de la población del imperio» (*ibid.*, 345-346). En la sección que dedica a las provincias africanas durante el período que va del 69 al 192 d.C., llega a decir que «en todos los casos en que podemos rastrear los orígenes de las enormes fortunas de los ricos nobles municipales, podemos ver que las extrajeron de la posesión de tierras» (*ibid.*, 331).

Incluso lo que a primera vista parece «riqueza extraída de la industria», tras un examen más detallado puede resultar que fuera riqueza extraída de la posesión de las tierras en las que se llevaba a cabo dicha industria. Tenney Frank ya se dio cuenta a medias de ello hace varias décadas. Al referirse al enorme desarrollo de los tejares en las fincas que poseían los Domicios cerca de Roma (empezando por los hijos de Domicio Afro, el famoso orador, que murió en 58 d.C. y cuya bisnieta fue la madre del emperador Marco Aurelio), decía: «Y con todo, la riqueza de esta familia no se pensaba que procediera tanto de la "industria»», cuanto de una celosa explotación de los recursos de sus fincas rústicas».[10] Y es bien cierto. Pero Frank continuaba definiéndola como «prácticamente el único ejemplo de los mil años de historia de Roma en el que la riqueza *procedente del éxito industrial* contribuyó a la distinción política» (*ibid.*, las cursivas son mías), afirmación que ahora podemos reconocer que es incorrecta, pues las recientes investigaciones llevadas a cabo por un equipo de especialistas finlandeses han demostrado que no hay motivo para suponer que los Domicios y demás terratenientes de este estilo, cuyos nombres aparecen (en cuanto propietarios de *praedia* o incluso *figlinae*) en las marcas de los ladrillos, tuvieran ninguna relación directa con la fabricación de este material.[11]

Para el período del principado romano y del imperio tardío, no tengo más que referirme a la gran obra de Rostovtzeff, citada anteriormente, al *magnum opus* de A. H. M. Jones (*LRE*), y a dos valiosos escritos del mismo Jones, uno «The economic life of the towns of the Roman Empire», de 1955, y otro «Ancient empires and the economy: Rome», de 1965, publicado en 1969 (reimpresos ahora los dos convenientemente en Jones, *RE*, 35-60 y 114-139). Para el imperio romano tardío, si acaso, existe un volumen de documentación aún más grande que para períodos anteriores, acerca del contundente predominio de la agricultura en la vida económica del imperio, tanto en las provincias orientales como en el occidente latino, si bien la concentración de la propiedad inmobiliaria en unas cuantas manos parece que no fue tan sobresaliente en oriente. Podemos dar ya por descontado este predominio de la agricultura sobre el comercio y la industria. Propongo, sin embargo, dar aquí una media docena de pruebas muy interesantes (todas las cuales no son conocidas como debieran), procedentes de los códigos legales: tratan principalmente de la situación de los decuriones, los miembros de las administraciones locales, acerca de quienes tendré bastante que decir más adelante en VIII.ii. Estos textos legales resultan especialmente valiosos porque prácticamente todos los hombres con propiedades de importancia que no se veían eximidos por ser *honorati* (miembros de algún grado superior de la sociedad) estaban obligados inmediatamente a convertirse en miembros de su municipalidad y a hacerse cargo, por ende, de las graves cargas financieras y administrativas que ello comportaba.

Calístrato, jurista romano de la primera mitad del siglo III, viene citado en el *Digesto* (L.ii.12), atribuyéndosele la frase: «los que tratan en bienes y los venden» (*qui utensilia negotiantur et vendut*) no están excluidos del decurionato ni de los cargos municipales, y no ha de despreciárseles como a *viles personae*, aunque puedan ser azotados por los ediles. No obstante, dice que, a su juicio, es impropio (*inhonestum*) de tales personas ser admitidos en las municipalidades, sobre todo

en los estados que disponen de *viri honesti*: sólo la falta de éstos, puede hacer necesario que se admita a aquéllos en la *dignitas municipalis*.

El emperador Juliano eximió en 362 a los decuriones de la *collatio lustralis* (en griego, *chrysargyron*), impuesto que podían pagar durante la mayor parte de los siglos IV y V los *negotiatores*, término que luego pasó a significar «comerciantes» en sentido lato, incluyendo a los artesanos, fabricantes, mercaderes, tenderos, prestamistas, etc.[12] Al hacerlo añadió al edicto las palabras «a menos que pueda llegar a probarse que un decurión tiene que ver de alguna manera con el comercio», como si se tratara de una contingencia inverosímil (la ley es *CTh*, XII.i.50 = XIII.i.4: «nisi forte decurionem aliquid mercari constiterit»). En una constitución de 364, referida al pago del mismo impuesto, los emperadores Valentiniano I y Valente someten incluso «a los más poderosos» (*potiores*) a la *collatio lustralis*, «si, en efecto, practican el comercio» (*si tamen his mercandi cura est*); y añaden que cualquier miembro de los *potiores* que lo haga «tendrá que o no ocuparse del comercio» o ser el primero que pague el impuesto (*CTh*, XIII.i.5): evidentemente ese tipo de personas constituía una excepción.

Otra constitución imperial, ésta de 370, empieza con las palabras: «si un comerciante [*negotiator*] comprara fincas y fuera convocado a su municipalidad como poseedor de una propiedad inmobiliaria», y acaba diciendo que esa persona habrá de «someterse a las cargas públicas obligatorias de la municipalidad a la que se entregó por propia decisión al convertir el uso de su dinero en las ganancias de una finca agrícola» (*CTh*, XII.i.72). En 383 los emperadores creyeron necesario aprobar una ley especial que permitiera la inclusión en las municipalidades de la provincia danubiana de Mesia [Inferior][13] de «hombres del pueblo, ricos en esclavos», para evitar que se evadieran de sus obligaciones financieras: evidentemente, se trataba de propietarios de talleres que, de lo contrario, habrían podido librarse de dicha inclusión, por no poseer ninguna finca o casi ninguna (*CTh*, XII.i.96: Clyde Pharr traduce de mala manera este texto, *TC*, 356). Finalmente, en una constitución de 408 o 409, Honorio prohíbe terminantemente «a quienes sean definitivamente nobles por nacimiento u ostenten honores, o sean notablemente ricos en propiedades, el ejercicio del comercio, en detrimento de las ciudades, para que la relación de compra y venta resulte más fácil entre plebeyo y mercader» (*CJ*, IV.lxiii.3).[14] Ni siquiera cabía imaginar que los decuriones ocuparan un tipo de cargo remunerado como la *procuratio*, administrando la propiedad de otro como gerente: en una constitución de 382 se define que un decurión que aceptase tal cargo cometería «la mayor bajeza», pues implicaba una «condescendencia servil» (*CTh*, XII.i.92 = *CJ*, X.xxxii.34). Pero este es un asunto que será tratado más adelante bajo el epígrafe general de «trabajo asalariado» en la sección VI de este mismo capítulo y en su n. 4.

Para reforzar la documentación de las fuentes jurídicas citadas anteriormente, vale la pena mencionar la inscripción que recoge el hecho de que Q. Sicinnio Claro, legado imperial en Tracia, dijo, al convertir en 202 en *emporion* el centro de posta de Pizo, que había puesto al cargo de este y otros *emporia* de reciente fundación (todos ellos por debajo de la condición de ciudad) «no a plebeyos con intereses en el comercio, sino a toparcas [magistrados de distrito] que son magistrados municipales»[15] (probablemente de la ciudad de Augusta Trajana, la moderna Stara Zagora, en Bulgaria).

Un argumento decisivo que confirma el predominio de la riqueza en tierras sobre la riqueza comercial en el mundo griego y romano, es que en el imperio tardío incluso los *navicularii* (*nauklēroi*, en griego), que eran los responsables de los transportes marítimos del gobierno, sobre todo del de grano con destino a Roma (y a partir de 330 también a Constantinopla), eran principalmente terratenientes, a cuyas fincas se hallaba vinculada la *navicularia functio*, el gravamen consistente en realizar los embarques que se le ordenaran.[16] En Calístrato, en el *Digesto* (L.vi.6.6. & 9, citando unos rescriptos de Marco y Vero, y otro de Antonino Pío) oímos hablar de hombres que, ya a mediados del siglo II, se inscribían en el *corpus naviculariorum*, simplemente para obtener la valiosa inmunidad de otras cargas públicas que podían conseguir por ese expediente, aunque algunos no poseyeran en realidad ni un solo barco (dicho sea de paso, fue sólo a los *navicularii* y no, como recientemente han afirmado Cardascia y Garnsey,[17] también a los *negotiatores* o *negotiantes* en general, a quienes Constantino y Juliano concedieron el honor de la condición de caballeros, en unas leyes que no se han conservado, pero que son citadas en una constitución posterior de Graciano y sus coemperadores de 380: *CTh*, XIII.v.16.*pr*.). Finalmente, los arrendatarios de impuestos (*publicani, telōnai*), que durante todo el imperio romano siguieron arrendando la recaudación de la mayor parte de los impuestos indirectos (como los de aduanas y derechos de mercado, así como tasas sobre las herencias, manumisión de esclavos y subastas), no han de considerarse un grupo distinto del de los terratenientes: efectivamente, tenían que dar una garantía en propiedades inmobiliarias libres de gravámenes del cumplimiento debido de sus obligaciones.

En su apasionante relato del talento que tenía Antonino, que «se pasó» a Persia en 359, Ammiano Marcelino empieza llamándolo «rico mercader» (*opulentus mercator*) y a continuación nos dice cómo luego se hizo cargo de un puesto en el funcionariado civil, no demasiado alto, como contable del gobernador militar de la provincia de Mesopotamia: evidentemente, se trataba de un potencial ascenso de condición, que conducía con el paso del tiempo al rango honorario de *protector* (Amm. Marc. XVIII.v.1 ss.; cf. VIII.iii).

Todo lo que he venido diciendo hasta este momento acerca del papel secundario que desempeñaron la industria y el comercio en las fortunas de las clases propietarias del mundo griego a lo largo de toda su historia, es una verdad casi absoluta, aunque, naturalmente, existen excepciones. No pienso precisamente en *individuos*: la inmensa mayoría de los que ascendieron a la clase de los propietarios por los esfuerzos que realizaron en el comercio o la industria no cabe duda de que se convirtieron en terratenientes en cuanto pudieron. Estoy pensando en un puñado de *ciudades*, cuya clase dominante incluía con toda seguridad, o al menos probablemente, una proporción importante de mercaderes. No son muy fáciles de encontrar y tal vez no lleguen más que a una o dos. No me interesa aquí el occidente latino, en donde el puerto de Roma, Ostia (que sólo tenía un pequeño *territorium*), se destaca como acaso la única ciudad occidental cuyos notables obtenían muchas más riquezas del comercio que de la tierra.[18] Lugdunum, Arelate y Narbo, los tres grandes *emporia* de la Galia romana, así como Augusta Treverorum (Tréveris = Trèves, Trier), eran en cierto sentido, sin duda, ciudades comerciales, a través de las cuales pasaba un enorme volumen de bienes; pero en

todos estos casos la clase gobernante (los magistrados y decuriones) eran, al parecer, casi todos terratenientes, mientras que una gran parte de los que se enriquecían mediante el comercio y la industria eran, al parecer, libertos o extranjeros.[19] La principal «ciudad comercial» del imperio, Alejandría, contaba entre sus ciudadanos, sin duda alguna, a algunos ricos mercaderes, pero no conozco ningún documento que demuestre que supusieran una parte sustancial de su clase gobernante: y me extrañaría mucho que lo fueran. Uno de sus ciudadanos, Firmo, según nos dice una fuente muy poco valiosa, la *Historia Augusta* (*Firmo*, 3.2-3), fue mercader y aspiró al poder imperial, en una especie de revuelta fallida contra el emperador Aureliano (en 272). Si estas dos afirmaciones son correctas, el caso de Firmo habría sido, sin duda alguna, único; pero puede que la primera no lo sea, y la segunda es probablemente, cuando menos, una exageración. Efectivamente, pudiera ser que todo el relato fuera inventado (véase Bowman, PRIH, 158). Por lo demás, no conozco ningún documento específico que hable de mercaderes ricos en Alejandría, excepto tres fuentes hagiográficas tardías, que —sin afirmar que sea cierto— hablan de unas fortunas que en el año 275 suponían 70 y 50 libras de oro (véase Jones, *LRE*, II.870-871; *RE*, 60, 150). Pero incluso la más grande de ellas, la que aparece en la *Historia Monachorum*, 16 (en *MPL*, XXI.438c), si la traducimos en lo que correspondería a comienzos del principado, no nos saldrían más de un millón de sestercios [HS], la cantidad mínima, según el censo, para un senador romano, y ninguna de las dos restantes habría alcanzado el censo de los caballeros, tasado en 400.000 HS.

En oriente, el único ejemplo seguro de ciudad que tuvo, sin duda, una clase gobernante compuesta, en parte al menos, por mercaderes, fue Palmira, que no tuvo mucha importancia hasta el último siglo a.C., pero que luego se convirtió rápidamente en una próspera ciudad comercial, hasta que su período de opulencia acabó con el saqueo a que la sometió Aureliano en 272. Palmira obtenía gran parte de sus ganancias y su riqueza del control que ejercía sobre buena parte de las lucrativas caravanas que comerciaban con oriente.[20] Tal vez Petra fuera otra ciudad de ese estilo, a una escala bastante inferior, y supongo que habría una o dos más.[21]

La mención a Palmira y a su papel vital en el comercio oriental nos trae a la memoria uno de los impuestos arancelarios, a veces muy altos, que allí se exigían, lo mismo que en algunos otros lugares de la frontera oriental del imperio, sobre todas la exportaciones e importaciones. En la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (I.xx), aparece un bonito relato acerca de un viaje a oriente que hizo Apolonio, quien salió del imperio romano por Zeugma del Éufrates. El recaudador del impuesto llamó a Apolonio al tablón de anuncios y le preguntó si tenía algo que declarar. Apolonio contestó con una retahila de nombres femeninos: «Templanza, Justicia, Virtud, Castidad, Valentía, Perseverancia». El recaudador los tomó por nombres de esclavas, a quienes a veces se las llamaba con tales nombres, y por cuya exportación había que pagar un impuesto (sabemos que el impuesto que se había de pagar por las prostitutas en Copto, en Egipto, en el año 90 d.C., alcanzaba la suma de 108 HS o 27 denarios por cada una; cf. *OGIS*, 674.16-17: 108 dracmas egipcias). Así que le pidió la lista de las muchachas. «¡Ay!», respondió Apolonio, más sentencioso que nunca, «no me llevo esclavas, sino señoras cuyo esclavo soy yo (*despoinas*)».

No hay que dudar de que los terratenientes griegos (y romanos) se preocuparan por tomar las medidas más lucrativas posibles respecto a los productos de sus fincas. Como es natural, ello supondría, normalmente, ocuparse de que se transportaran al mercado más cercano, pero tenemos poquísima documentación respecto a este tipo de actividad. No puedo figurarme a los miembros de la clase de los propietarios (en el sentido que yo le doy al término) ocupándose de llevar sus productos ni siquiera al mercado de sus ciudades, siempre y cuando pudieran evitarlo, por no hablar de su transporte a ultramar, pues habría sido caer personalmente en la práctica del comercio.

Podría tomarse el caso de Solón como pleito de ensayo, pues los libros modernos afirman constantemente, como si de un hecho probado se tratara, que se embarcó en una travesía comercial, primero de joven y luego, después de que fueron aprobadas sus leyes, en 594/593 a.C. La fuente que suele citarse más frecuentemente sobre este último suceso es Aristóteles (que escribió casi tres siglos más tarde), quien, efectivamente, dice que el viaje de Solón a Egipto después de 594 fue «a la vez de negocios y placer»: según dice Aristóteles, partió *kat' emporian hama kai theōrian* (*Ath. pol.*, 11.1). No obstante, resulta muy interesante constatar que nuestro testimonio más antiguo, a saber, Heródoto (I.29.1), al dar el pretexto y la causa del último viaje de Solón (a Egipto y a otros países), no dice ni una palabra sobre el comercio: la intención de Solón era ver mundo, según decía, pero la verdad es que quería evitar el verse presionado a abolir sus leyes. Además, yo sugiero que la expresión de Aristóteles *kat' emporian hama kai theōrian* no se ha entendido correctamente. Precisamente puede descubrirse con exactitud lo que significa por su aparición en un texto de comienzos del siglo IV, Isócrates, XVII (*Trapecítico*), 4, que es el único ejemplo de esta frase que he podido hallar, además del que nos ocupa. El que habla, un joven «del reino del Ponto», en Crimea, dice que, cuando zarpó con rumbo a Atenas, su padre, para financiar su viaje, envió con él dos naves cargadas de grano; y resulta, pues, muy significativo que la expresión que utiliza es precisamente la misma que utilizará luego Aristóteles para los viajes de Solón: el joven partió *hama kat' emporian kai kata theōrian*, habiendo emprendido esta única actividad «comercial» para ampliar su experiencia, más que por una finalidad económica. La frase en cuestión, idéntica (excepto por el orden de palabras) en Isócrates y Aristóteles, tal vez constituyera una expresión corriente en el siglo IV, pues es de suponer que cualquier griego que fuera viajando de puerto en puerto a lo largo de las costas del Mediterráneo se llevara los productos de un sitio para venderlos en el siguiente con algún beneficio, y costearse así el viaje. Uno de los relatos de Diógenes Laercio (VI.9), acerca de Antístenes, nos habla de otro «joven póntico», que se pagó su estancia en Atenas con un cargamento de otra mercancía normalmente exportada también del Ponto a Atenas, a saber, el pescado salado. E incluso de Platón nos dice Plutarco que se costeó su viaje a Egipto vendiendo aceite de oliva (*Solón*, 2.8). También de Solón nos dice Plutarco (que escribió casi siete siglos más tarde), coincidiendo casi con Heródoto, que el verdadero motivo de su marcha de Atenas después de 594 fue que esperaba que los atenienses llegaran a aceptar sus leyes, pero rechaza a Heródoto a favor de algún otro escritor, para nosotros desconocido, al sostener que Solón divulgó que se iba de Atenas por asuntos de su *nauklēria*, lo que viene a significar intereses de negocios de naviero (*Sol.*, 25.6). Asimismo

Plutarco cita una afirmación de un biógrafo helenístico, nada fidedigno, Hermipo, según el cual, cuando Solón era joven, intentó reconstruir la fortuna de su familia, disipada en gran medida por las múltiples obras de caridad de su padre (¡bonita nota moralizante!), dedicándose al comercio (*emporia*); contra esto, recordando acaso a Heródoto, dice Plutarco que también nos cuentan que Solón se embarcó «con la finalidad de ganar en experiencia y conocimiento [*polypeiria* y *historia*], más que por la de hacer dinero [*chrēmatismos*]» (*Sol.*, 2.1; cf. *Mor.*, 410a). Evidentemente, la participación de Solón en el comercio era una historia que fue aumentando con el paso de los años y de boca en boca.

Resulta fundamental que nos demos cuenta de que, lo mismo que para Hesíodo el comercio representa un *pis aller* para el campesino que no podía ganarse la vida con el campo (véase luego V.i), también en Solón encabeza la lista de las actividades a las que puede verse abocado un hombre que no tenga propiedades (*achrēmōn*) y se vea obligado a ello por la pobreza (*peniē*; fr. 1.14 ss.); así que queda claro que, para Solón, la vida del mercader era dura y peligrosa. Después del comerciante viene el trabajador agrícola que se alquila anualmente (fr. 1.47-48): ésta es la única referencia que tenemos de esta gente en el Ática antigua, fuera del nombre que recibe el grupo de propietarios más bajo de los cuatro que distingue Solón, el de los *thētes*, nombre que normalmente significa asalariado. A continuación tenemos en la lista a los artesanos; y luego —lo que, según nuestra manera de pensar, resulta bastante incongruente— al poeta, al adivino y al médico. En realidad, Solón no habla despectivamente de ninguno de ellos, ni siquiera del comerciante, el peón o el artesano: resulta excepcional por ello. Básicamente su perspectiva es, seguramente, la del noble con bienes raíces (véanse esp. los frags. 1.3-16; 13; 14.1-3; 24.1-7).

Probablemente, a consecuencia de la elaboración de relatos como el que he mencionado anteriormente acerca de Solón durante la época helenística, Plutarco estaba en condiciones de comparar (cf. *Solón*, 2.6-8) lo que él consideraba que eran las condiciones de la época arcaica con las que se lograron más tarde y en sus propios tiempos, y de afirmar que «*en aquellos tiempos* [el período arcaico] el trabajo no era una desgracia» (estas últimas palabras son una cita de Hesíodo, *TD*, 311), la industria o los oficios (*technē*) no implicaban ningún baldón (*diabolē*?), y el comercio (*emporia*) gozaba de buena reputación, pues acostumbraba a los hombres al trato con países extranjeros, les proporcionaba amistades con reyes y una gran experiencia en los negocios; algunos [mercaderes] se convertían incluso en fundadores de grandes ciudades, como Protis, que fundó Massalia.[22] Y a continuación, Plutarco, antes de acabar la nota que da acerca de Platón, que acabamos de citar, añade: «Se dice que Tales e Hipócrates, el matemático, se dedicaron al comercio», pero todas las fuentes conservadas, según las cuales Hipócrates ejerció de comerciante (*emporos*) son incluso posteriores a Plutarco (véanse Diels-Kranz, *FVS*[5-11] n.° 42.2, 5), y la única noticia conservada acerca de las supuestas «actividades comerciales» de Tales es, como siempre, la de Aristóteles, según el cual aquel sabio se aseguró el monopolio al alquilar todos los molinos de aceite de Mileto y Quíos en un determinado momento, con la esperanza justificada de asegurarse grandes ganancias, un año que preveía que se iba a producir una excepcional cosecha de aceitunas (*Pol.*, I.11, 1.259a5-21; cf. Diog. Laerc., I.26). Plutarco no puede citar testimonio alguno de ningún tipo que le

permita afirmar nada acerca de la situación de los comerciantes durante la época arcaica.

Resulta que sabemos también que a comienzos del siglo VI, Carajo de Lesbos, hijo de Escamandrónimo y hermano de Safo, la poetisa, se embarcó rumbo a Náucratis de Egipto, y, según Estrabón (quien, por supuesto, vivió casi un milenio más tarde), llevó a ese puerto un cargamento de vino lesbio *kat' emporian* (XVII.i.33, pág. 808; cf. Ateneo, XIII.596b-d). Si eso es verdad, Carajo habría intentado a propósito conseguir un precio más alto para su vino prescindiendo del intermediario; o simplemente habría estado «viendo mundo», pues la venta del vino no habría sido más que algo pasajero y una manera de financiar su viaje; no hay modo de saber si el viaje fue uno solo o si se repitió más veces. Lo que sí es característico de las fuentes de la historia económica de la Grecia primitiva, dicho sea de paso, es que oigamos hablar de esta visita de Carajo a Náucratis solamente porque, durante su estancia en Egipto, dio la casualidad de que se enamoró de una famosa cortesana, llamada Dórica (o Rodopis, pero éste no es tal vez más que un apodo), *mésalliance*, que, al parecer, le echaba en cara su hermana en un poema que conocía Heródoto (II.134-135, esp. 135.6), pero no nosotros, y que acaso coincida con algunos fragmentos recuperados no hace mucho entre los papiros de Oxirrinco (frags. 5 y 15b Page: véase Page, *SA*, 45-51; pero compárese con Gomme, en *JHS*, 77 [1957], 258-259). Gomme, en su ataque a la interpretación de Page de los frags. 5 y 15b de Safo, toma muy en serio las palabras *kat' emporian* de Estrabón, y se siente capaz de añadir en tono de burla «se acabó lo de familia "de noble cuna y de altos vuelos"» (frase de Mure). Pero seguramente la familia era aristocrática, y ya hemos visto por Isócrates y Aristóteles lo que podía querer decir *kat' emporian* en tales contextos.

Lo que se llama «industria» o «comercio» en la época arcaica e incluso bastante después, si nos fijamos bien, tal vez resultaría ser algo muy distinto de las actividades que ahora se designan con esas expresiones. Tomemos, por ejemplo, la historia que nos cuenta Ateneo (VI.232ab), procedente de Teopompo (*FGrH*, 115 F 193), referida a unos asuntos que ocurrieron en los años setenta del siglo V a.C. Arquíteles de Corinto, que había logrado reunir poco a poco una gran cantidad de oro, se la vendió a los emisarios de Hierón, el tirano de Siracusa, añadiendo además un puñado más de oro a título de regalo. A cambio, Hierón, agradecido, le envió un cargamento de grano y muchos otros regalos. Esta transacción no sólo tiene que ver con el comercio en sentido estricto, sino también con la usanza antigua del intercambio de regalos entre aristócratas. Tal vez deba añadir que no conozco ninguna referencia específica que afirme que se llevara a cabo «un comercio de grano por parte de la ciudad de Corinto», en sentido propio, fuera de la afirmación que hace Licurgo (véanse mis *OPW*, 265), según el cual el ateniense Leócrates, poco después de 338 a.C., se estableció en Mégara como meteco, y, mientras vivió allí, transportó grano por barco de Epiro a Léucade y de allí a Corinto. Que esta ciudad importara grano de occidente resulta muy probable por la referencia que aparece en Tuc., III.86.4, a la exportación de trigo de Sicilia al Peloponeso, pues nada más verosímil, tal vez, que fuera Lequeo, el puerto occidental de Corinto, el sitio al que fuera a parar ese trigo.

Plutarco nos dice que Pericles (*Per.*, 16.4) vendía la totalidad de la producción de su finca cada año de una vez, como si se tratara de algo excepcional; dedicado

como estaba a la política, se nos cuenta, lo hacía con la intención de gastar el mínimo de tiempo posible en esos asuntos, y además lo vendía a través de un esclavo de mucho talento, Evángelo. Acaso sea verdad, pero una vez más se trata del tipo de detalles que a los biógrafos helenísticos les encantaba inventarse.

Estoy totalmente de acuerdo con una reciente afirmación de Pleket que dice: «los terratenientes urbanos habrían vendido sus productos (grano, aceite y vino) principalmente en los mercados locales» usando de intermediarios «o a sus libertos o a *negotiatores* independientes».[23] No obstante, creo que en la última parte del mismo párrafo, que empieza: «Tal vez nos hemos educado demasiado en la idea de que la aristocracia de la antigüedad era *exclusivamente* una élite de hacendados», Pleket hace demasiado hincapié en los «intereses comerciales de los terratenientes», que eran mucho menos importantes. Nuestra documentación en torno al modo en que trataban los terratenientes el producto de sus fincas es demasiado escasa como para permitirnos trazar un cuadro fidedigno del asunto, si bien podemos estar de acuerdo con Pleket en que durante el imperio romano tardío es de suponer que la decadencia generalizada del comercio forzara a muchos terratenientes a espabilarse para agilizar la venta de sus cosechas. El hecho fundamental es que estos personajes siguieron siendo principalmente terratenientes, y que cualquier actividad «comercial» que llegaran a permitirse no constituyó nunca más que una parte menor y totalmente subsidiaria de su actividad. No tiene ninguna significación especial el hecho de que Rufino de Pérgamo (como señala Pleket) tuviera un naviero a su servicio (un *idios nauklēros*): debía tratarse de un fenómeno bastante corriente. Según Libanio, era de suponer que un rico poseyera barcos, al igual que tierras, oro y plata (véase Liebeschuetz, *Ant.*, 75 y n. 7). Podemos traer también a nuestra memoria a Mirino de Celía, en Frigia, *pragmateutēs* (en latín *actor*) de una noble terrateniente, Claudia Bassa, el cual, según su propio epitafio, no sólo recogió las rentas de su señora durante treinta y cinco años, sino que además emprendió numerosos viajes a lugares distantes en interés de ella, incluso a Italia, Dalmacia, Istria, Liburnia y Alejandría.[24] Y puesto que, según ya he dicho, los *navicularii* (los exportadores gubernamentales de trigo en grandes cantidades, dicho sea de paso, de África y Egipto en dirección a Roma y Constantinopla) eran ante todo y sobre todo terratenientes, cuyas fincas estaban gravadas con la carga de este impuesto, al menos ellos habrían tenido que poseer barcos, que, naturalmente, podrían utilizar asimismo para sus propios asuntos, en la medida en que no se necesitaran para el transporte gubernamental.

(iv) La esclavitud y demás formas de trabajo no libre

Aunque repetidamente se ha estudiado la esclavitud en la Antigüedad, desde muchos puntos de vista distintos, creo que tengo derecho a realizar un intento más de hacer un tratamiento general del asunto, aunque sólo fuera por tres características metodológicas del informe que voy a presentar.

En primer lugar, creo que he hecho progresar la discusión a un plano distinto al llevar a cabo la investigación no simplemente considerando la esclavitud en sentido estricto («esclavitud-mercancía»), sino además el *trabajo no libre*,[1] en sus distintas formas, una y sólo una de las cuales es la esclavitud en sentido estricto,

y no siempre además la más importante en la esfera de la producción real, si bien, en mi opinión (que luego justificaré al final casi de esta misma sección), desempeñó siempre un papel muy significativo.

En segundo lugar, la situación que vamos a examinar, tal como yo lo veo, consiste en que *la clase de los propietarios* (definida en la sección ii de este mismo capítulo) extrae la mayor parte de su *excedente* de la población trabajadora mediante el *trabajo no libre*. Se trata de una cuestión totalmente distinta de intentar hacer ver que durante la Antigüedad griega (y romana) el *grueso de la producción* lo realizaban los esclavos, o incluso (al menos hasta el imperio romano tardío) esclavos, siervos y todos los demás obreros no libres; estoy seguro de que no era así: a mi juicio, la producción conjunta de campesinos y artesanos libres debió de superar a la de los productores agrícolas e industriales no libres en casi todas partes y durante todas las épocas, en todo caso hasta el siglo IV de la era cristiana, cuando se generalizaron en el imperio romano diversas formas de servidumbre. Ya he explicado en II.iii por qué creo que el asunto más significativo en el que nos tenemos que centrar no es el papel desempeñado en general por el trabajo no libre por comparación con el libre, sino el papel que desempeñó el trabajo no libre a la hora de proporcionar su excedente a las clases propietarias dominantes, lo que constituye una cuestión mucho más restringida y distinta, y con un final no tan completamente abierto como la otra. De esta manera, sigo, desde luego, el núcleo del pensamiento de Marx, para quien la diferencia fundamental entre las diversas formas de sociedad estriba en «el modo en que se extrae de los auténticos productores en cada caso el plustrabajo», «la forma económica específica en que el plustrabajo no remunerado se exprime a los productores directos» (*Cap.*, I.217; III.791, citado anteriormente con mayor extensión en II.iii). Y en la opinión de Marx, expresada con la mayor claridad en los *Grundrisse* (156), «el trabajo forzado directo [*direkte Zwangsarbeit*] es el fundamento del mundo antiguo» (trad. ingl., 245), afirmación que ha de interpretarse, sin duda, a la luz de los pasajes del *Capital* que acabo de señalar. Estoy de acuerdo con ella. No creo que sea técnicamente correcto llamar al mundo griego (y romano) «economía *esclavista*»; pero no pondré ninguna objeción seria si otros quieren utilizar tal expresión, pues, como luego argumentaré, las clases propietarias exprimían el grueso de su excedente de la población trabajadora mediante el trabajo no libre, dentro del cual, la esclavitud, en sentido técnico estricto, desempeñó en algunos períodos un papel preponderante, y siempre constituyó un factor enormemente significativo.

En tercer lugar, he intentado evitar el error tan frecuente que se comete al negar la existencia del trabajo de esclavos, o minimizarlo simplemente, en situaciones en las que cualquiera tiene derecho a afirmarla, si bien carecemos de *documentación* o tenemos muy poca al respecto. Lo cierto es que muchas veces no tenemos derecho a *esperarnos* tal documentación. Nuestro conocimiento de la utilización de esclavos a gran escala en la producción (especialmente en la agricultura, que es lo que más importa) se basa principalmente en un simple puñado de textos literarios, incluso para la Atenas de los siglos V y IV a.C., y la Italia y la Sicilia de finales de la república y comienzos del principado, cuando sabemos que se había expandido particularmente el esclavismo. Tendré ocasión de hablar más por extenso sobre este asunto más adelante, en esta misma sección y en el apéndice II.

Anteriormente cité, en II.iii, las afirmaciones de Aristóteles acerca del hombre libre pobre o sin propiedades que se veía obligado a utilizar un buey, o a su mujer y a sus hijos en vez de esclavos. Pero en esta sección no me ocupo de esas personas, que, naturalmente, se veían expuestas a ser explotadas por las clases de los propietarios en mayor o menor grado, en formas que luego describiré en IV.i. Aquí trato sólo de las clases propietarias y del trabajo no libre del que extraían el grueso de su excedente; el hombre libre pobre tiene interés en esta sección sólo en la medida en que caía en la servidumbre por deudas o en la servidumbre total.

Los recursos que tienen las distintas lenguas —griego, latín y los diversos idiomas modernos— difieren bastante a la hora de poder distinguir los nombres de las diversas categorías de trabajo no libre; pero da la casualidad de que existe una serie de definiciones de las tres principales categorías que propongo que se reconozcan, a saber: la esclavitud-mercancía, la servidumbre y la servidumbre por deudas, que goza hoy día de un estatuto muy especial. Estas definiciones se encuentran, para el término «esclavitud», en el artículo 1 (1) de la Convención sobre esclavitud de 1926, organizada por la Sociedad de Naciones; y para los términos «servidumbre» y «servidumbre por deudas», en el artículo 1 de la Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, el tráfico de esclavos y las instituciones y prácticas similares a la esclavitud. La Convención suplementaria se produjo a raíz de una conferencia que tuvo lugar en Ginebra, organizada por las Naciones Unidas, en 1956, y que estuvo a cargo de representantes de no menos de cuarenta y ocho naciones. Existe un informe sobre todos estos temas, particularmente detallado, titulado *Slavery* (Londres, 1958), de C. W. W. Greenidge, que ofrece los textos completos de las dos Convenciones en sus apéndices II y III (págs. 224 ss.), así como un resumen de sus respectivos primeros artículos en las págs. 25-26.

Sería una obstinación el despreciar una práctica establecida internacionalmente, a menos que hubiera una razón válida para ello, cosa que no sucede, y la seguiré, por tanto, en la medida en que pueda, excepto que no trataré como una categoría distinta el «trabajo forzado», que, por razones de estado en el mundo moderno, se ha separado de la «esclavitud y demás instituciones y prácticas similares a la esclavitud». Como dice Greenidge (aceptando las definiciones de las Convenciones de 1926 y 1956), «la esclavitud es la exacción de trabajo involuntario de un individuo por parte de otro, al que el primero pertenece, mientras que el trabajo forzado es la exacción de trabajo involuntario de un individuo por parte del gobierno, *i. e.*, una colectividad, para castigar o corregir a la persona a la que se le exige el trabajo» (*Slavery*, 25). Según las modernas definiciones de las Convenciones a las que me he referido antes, a quienes trabajaban en la mina como esclavos y pertenecían a propietarios individuales y a los criminales que eran condenados por el estado romano a trabajos en las minas (*ad metallum*, condena siempre a perpetuidad), habría que colocarlos en el mundo antiguo en dos categorías distintas: el primero habría padecido «esclavitud», y el segundo «trabajos forzados». En la Antigüedad es difícil que hubiera habido algo más que una diferencia técnica entre ambos grupos, sin ninguna significación para lo que a mí me interesa, por lo que trataré los «trabajos forzados» como una forma de esclavitud. Sólo dedicaré un único breve párrafo al trabajo por condena en la

Antigüedad. Tal vez deba añadir que las prestaciones de trabajo obligatorio, tales como las *angariae* (véase I.iii y IV.i), que realizaban tanto personas libres individualmente como aldeas enteras colectivamente para un monarca helenístico o para el estado romano, o bien para una municipalidad (incluidas las ciudades griegas), se tratarán en este libro bajo el epígrafe general «explotación colectiva indirecta», en IV.i.

La categoría general «trabajo no libre», que yo uso, se divide, pues, naturalmente, en los tres epígrafes establecidos por las Convenciones internacionales a que me referí anteriormente: *a*) Esclavitud, *b*) Servidumbre y *c*) Servidumbre por deudas. De momento, pasaré a describirlas brevemente, dejando para más adelante, pero siempre en esta sección, la discusión de cada una de ellas.

a) En la Convención de 1926 se define la *esclavitud* como «el *status* o condición de una persona sobre la que se ejercen todas o alguna de las facultades vinculadas al derecho de propiedad». Acepto esta definición de la «esclavitud-mercancía» (como frecuentemente se la llama) para el mundo antiguo y también para el moderno, de tanta mejor gana por cuanto lo que destaca no es ya el hecho de que el esclavo sea *propiedad legal* de otro, sino que «*se ejercen sobre él* las *facultades inherentes* al *derecho de propiedad*», pues los elementos fundamentales de la condición de esclavo son que *su trabajo y todas sus demás actividades se encuentren totalmente controladas* por su amo, y que prácticamente no tenga derecho alguno, en todo caso, ningún derecho legal que reclamar. En el derecho romano, la esclavitud se consideraba algo muy parecido a la muerte (Ulpiano, *Dig.*, L.xvii.209; *Nov. J.*, XXII.9).

Resultará muy útil que cite aquí un párrafo del exhaustivo estudio de las «cláusulas *Paramonē*», obra de A. E. Samuel en 1965. Tras considerar en detalle una larga serie de documentos relacionados (*inter alia*) con la manumisión, Samuel hace una afirmación que a algunos tal vez les suene excesivamente legalista y les parezca que está expuesta en términos demasiado absolutos, pero que, no obstante, contiene una verdad muy importante:

> En Grecia, la libertad jurídica es, esencialmente, un concepto de propiedad. El único sentido que tiene la libertad es que un hombre tiene jurisdicción sobre sus propiedades y su familia, y el concepto de manumisión es el concepto de cambio de propiedad: uno ya no es una propiedad, sino que la tiene. Las actividades de un hombre pueden verse limitadas por una serie de restricciones, y puede hallarse sometido a graves obligaciones, pero esto no afecta a su libertad. Si un hombre puede tener propiedades, es libre, y, si es libre, puede tener propiedades. Tal es el sentido de la manumisión (RPCAD, 295).

b) En la Convención de 1956 se define la *servidumbre* como «la ocupación de una tierra de modo que el que la ocupa se halla constreñido por la ley, la costumbre o por acuerdo a vivir y trabajar en unas tierras que pertenecen a otro y a rendir determinados servicios a ese otro, con recompensa o sin ella, sin gozar de la libertad de cambiar su *status*». Debo añadir una puntualización: «rendir determinados servicios», en las condiciones existentes en la Antigüedad (sobre todo en el colonato romano tardío, acerca del cual véase IV.iii), no tiene por qué significar más que el pago de una determinada renta en dinero, en especie o en

parte de la cosecha. Hemos de reconocer que un siervo es un campesino (véase IV.ii) que no posee, o al menos no los posee plenamente, los medios de producción de su existencia, pero al menos los detenta (cosa que no le ocurre al esclavo ni normalmente al siervo por deudas), habitualmente por razones hereditarias, y que tiene además la responsabilidad de subvenir a su propio mantenimiento (comida y vestido) mediante su propio esfuerzo productivo (cosa que normalmente no le pasa al esclavo), pero sin ser un hombre totalmente libre: en una medida considerable, se halla bajo el control de su señor, y está «vinculado a la gleba» (al campo concreto en el que trabaja o a su aldea), muchas veces por ley, aunque en ocasiones sólo por costumbre o por contrato, o (como veremos) por un tratado firmado a resultas de una conquista. Por citar a Marc Bloch, hablando de comienzos de la Edad Media: «ni las leyes bárbaras ni los capitularios carolingios contienen una sola línea que prohíban a los colonos abandonar sus tierras, ni a sus amos arrancarlos de ellas. Al señor le toca mantener en ellas a sus colonos, legal o ilegalmente» (*CEHE*, I². 260). Podemos dejar para más adelante (IV.iii) la cuestión referente a la manera exacta en que se veían vinculados a la gleba los *coloni* tardorromanos de diferente tipo y en las diversas regiones. Tal vez debería mencionar aquí que la vinculación a la gleba (a su finca o a su aldea) no se hallaba limitada simplemente a los *colonos* que vivían y trabajaban «unas tierras pertenecientes a otro» (por citar la Convención de 1956), sino que los campesinos que trabajaban *sus propiedades* podían verse vinculados también, aunque en su caso lo estaban siempre a su aldea: podríamos llamar a estas personas «cuasisiervos» (véase IV.iii). Como, evidentemente, algunas personas tienen en su cabeza una conexión inmotivada entre servidumbre y «feudalismo», tengo que dejar bien claro que, por mucho que en algunas sociedades, o en la mayoría de ellas, a las que se les ha aplicado (o aplicado equivocadamente) el término «feudal», el trabajo de los siervos fuera el más importante, la servidumbre puede existir y de hecho existió (como, por ejemplo, en el imperio romano tardío) con total independencia de lo que pudiera llamarse (o mal llamarse) «feudalismo» (cf. IV.v). A este respecto, no tengo más que añadir sino que la mayoría, cuando no la totalidad, de los pueblos siervos que podemos ver en el mundo griego antes del período helenístico cayeron en esta condición a consecuencia de su conquista a manos de invasores que se establecieron en su territorio (cf. Lotze, *MED*, esp. 69-79; y véase, al final de esta misma sección, «II. Servidumbre»). En muchos de estos casos, oímos hablar (en Esparta, Tesalia, Heraclea Póntica) de tratados o pactos realizados entre conquistadores y conquistados, que regulaban en alguna medida la situación futura de estos últimos, y que impedían, sobre todo, que pudieran ser vendidos. No obstante, no hemos de considerar que la génesis obligatoria de la servidumbre pasa por la conquista a manos de unos invasores extranjeros: como veremos (en IV.iii), la servidumbre del colonato romano tardío, por ejemplo, tuvo unos orígenes totalmente distintos.

c) La *servidumbre por deudas* se define en la Convención de 1956 como: «el *status* o condición surgida de la promesa que hace un deudor de prestar personalmente unos servicios o de que lo hará un tercero que se halle bajo su control como garantía de una deuda, para cuya liquidación no se considera el valor, en tasación razonable, de los servicios que se presten, o sin que su duración se halle

limitada ni se defina su naturaleza». En el mundo griego (y romano) existían muchas formas distintas de servidumbre por deudas, sin que la definición que acabo de citar llegue a cubrirlas tal vez satisfactoriamente a todas.

La situación del deudor moroso fue en la Antigüedad siempre muy precaria. Podía muchas veces ser convertido realmente en esclavo, de manera legal o ilegal, lo que significaba un cambio de *status* para siempre. El alemán distingue muy bien entre *Schuldhaft*, que corresponde a una forma de lo que yo llamo «servidumbre por deudas», y *Schuldknechtschaft*, que es la verdadera esclavitud por deudas. Hemos de tener buen cuidado a la hora de distinguir ambos tipos. Llamaremos «siervo por deudas» al hombre que no se convertía técnicamente en esclavo (distinción, en principio, muy importante), y que en la práctica se hallaba en una condición tal que, al menos en teoría, le cabía la esperanza de convertirse otra vez en libre: por lo tanto, la posibilidad de poner un límite a su condición cuasiservil constituye desde mi punto de vista la característica que distinguiría al siervo por deudas del esclavo. En esto me diferencio, a la hora de usar esta palabra, de otros autores, *e.g.* Finley: véase su SD, 164, n. 22. Pero en griego no había un término general para designar a ese tipo de persona: véanse las primeras páginas de SD de Finley, que nos da informaciones muy interesantes, sobre todo acerca del mito de los trabajos de Hércules para Ónfale y sobre las diversas formas de servidumbre por deudas y de la esclavitud por deudas que había en el Oriente Próximo durante la Antigüedad, con abundante bibliografía.

La servidumbre por deudas se hallaba, evidentemente, muy difundida por todo el mundo griego y no nos debemos engañar por el hecho de que la única ciudad griega de la que poseemos abundantes conocimientos, a saber, Atenas, aboliera esta institución durante la época arcaica. Ello se produjo cuando la legislación que acompañaba a la *seisachtheia* de Solón (la cancelación de deudas que decretó), ya en 594-593 a.C., puso fin —naturalmente, sólo en Atenas— a la servidumbre por deudas, así como a la esclavitud por deudas en sentido absoluto. Creo que los que estudian la historia de Grecia no perciben con demasiada frecuencia cuán radical fue esta reforma y con cuánta habilidad se formuló la nueva ley: Solón no se limitó sólo a «prohibir la *esclavización* por deudas» (como suele decirse), sino que llegó a prohibir el «dejar el cuerpo en garantía» (*mē daneizein epi tois sōmasin*), ilegalizando de ese modo todo tipo de servidumbre por deudas.[2]

Soy consciente de que habría debido hacer una distinción más cuidadosa entre el tipo de servidumbre por deudas en el que el deudor trabaja efectivamente para el acreedor y el que implica su confinamiento en una prisión, ya sea ésta privada u oficial (cf. la expresión latina que citaremos luego en el epígrafe III: *vel privata vel publica vincula*), y también entre la servidumbre por deudas a consecuencia de una «ejecución personal» y la que sólo puede llevarse a cabo por mandamiento judicial. No obstante, el hacer las restricciones necesarias hubiera alargado excesivamente el tratamiento del asunto.

Creo que las definiciones que he dado por válidas de mis tres categorías de trabajo no libre serán también las que la mayoría daría por válidas para el mundo antiguo. Admito que no siempre tienen unos equivalentes precisos en las lenguas modernas, pero creo que se podrán hallar con frecuencia aproximaciones suficientemente cercanas. Y además las tres corresponden a situaciones definidas que

vemos que existían en la Antigüedad, si bien los límites de cada categoría en concreto se encuentran, por así decir, desdibujados: un siervo por deudas sin la menor esperanza en la práctica de liberarse es virtualmente un esclavo; un esclavo al que colocan a trabajar en una finca, con una «cabaña», una «esposa» y su familia (*quasi colonus*, como dicen los juristas: véase IV.iii) se encuentra en la práctica más cerca de un siervo que de un esclavo agrícola ordinario, o de otro que trabaje en la industria o en las minas; etc.

Un historiador contemporáneo del mundo antiguo, sir Moses Finley, pone una objeción muy fuerte, aunque sin la menor razón, al empleo de la palabra «siervo» en relación al mundo griego y romano. Tiene toda la razón al protestar contra la rígida reducción que se hace de las fuerzas de trabajo antiguas, limitándolas a «tan sólo tres categorías posibles: esclavos, siervos y asalariados libres» (*AE*, 65; cf. SSAG, 178-179) y se ha esforzado mucho por echar luz sobre otras categorías intermedias y especiales (véanse particularmente sus SSAG, SD y BSF). No hemos de tratar, ciertamente, estas tres categorías como si fueran entidades reales, separadas por líneas divisorias muy fuertes: existían muchas situaciones intermedias o especiales que contribuyen a crear lo que a Finley le gusta llamar un «espectro» o un «continuum» de *status* distintos, que en la práctica se iban difuminando imperceptiblemente unos en otros (véase II.v). Con todo, me parece a mí que abstenerse de trazar líneas divisorias lo suficientemente fuertes dentro de este «espectro» resulta tan caprichoso como negarse a hablar de los colores rojo, azul, amarillo y demás, sólo porque toda línea de división precisa del espectro cromático tiene que ser en alguna medida arbitraria, y cada persona la trazaría en puntos ligeramente distintos. Finley está incluso dispuestos a hablar de «esclavos», entre los que existía una enorme variedad de condiciones, y de «asalariados», que es otro término que incluía tipos muy distintos de *status*. Utiliza también con frecuencia el término «campesinos», que es una categoría mucho más vasta (definida en *AE*, 105); tiene incluso un «espectro de campesinos» (*AE*, 104). No obstante, y aunque sus «campesinos» reclamen a gritos un término que distinga en ellos al vasto grupo de los que yo he definido «siervos», se niega a utilizar la palabra que casi todos los demás les adjudican y de quienes ahora existe una definición admitida internacionalmente. La razón que aduce es simplemente su insistencia gratuita en confinar el término «siervo» al siervo europeo medieval dentro del sistema feudal: así queda claro en su *AE*, 189, n. 5 (especialmente la referencia que hace a Marc Bloch en *CEHE*, I².253-254), donde, dicho sea de paso, especifica varios rasgos del *status* de siervo, cada uno de los cuales puede verse (y no parece que se dé cuenta de ello) en distintas formas del colonato tardorromano. También Pierre Vidal-Naquet ha afirmado, asimismo sin buenas razones, que el hablar de siervos supone crear «une confusion avec l'époque du moyen-âge européen» (RHGE, 40, n. 6). A ello haré una doble réplica. En primer lugar, existieron siervos (en el sentido que yo le doy al término, que es el que ahora se acepta generalmente en gran parte del mundo moderno) mucho antes de la Edad Media europea; y en segundo lugar, lo que hemos de temer no es «una confusión con el mundo medieval», sino el no darnos cuenta de los rasgos que aparecen en las formas estrechamente relacionadas con ellos (aunque no idénticas) durante la Antigüedad grecorromana y en la Edad Media. Debo añadir que la discusión, tan aguda en muchas ocasiones, que hace Lotze (*MED*) del famoso

pasaje de Pólux (III.83) que luego señalaré, se halla también desfigurada por las pocas ganas que tiene de tratar la servidumbre (en el sentido que yo le doy) en cuanto fenómeno general: para Lotze, la «Hörigkeit» ha de ser específicamente la «*feudale* Hörigkeit» (*MED*, 60 ss., en 64-68, 77, 79), restricción innecesaria que no hallamos, por ejemplo, en Busolt (véase *GS*, I.272-280; II.667-670, etc.).

Antes de seguir adelante hemos de reconocer el hecho de que las categorías en que dividimos el trabajo no libre no son las que emplearon los griegos y los romanos. Se hallaban incapacitados para reconocer como dos categorías distintas lo que nosotros llamamos servidumbre y servidumbre por deudas, ya que dividían a la humanidad en sólo dos grupos: libres y esclavos. Y ello valía para la época en que el emperador Justiniano publicó sus *Instituciones*, en 533 d.C., al igual que para la época griega clásica. Según las *Instituciones*, todos los *homines* (término que aquí, como en casi todos los demás contextos, incluye tanto a hombres como a mujeres) son *liberi aut servi*, libres o esclavos (I.iii.*pr.*). No se reconoce ninguna condición mixta o intermedia. Luego viene en *Inst. J.*, I.iii.4-5 la frase que afirma que no hay diferencias en la condición legal (*condicio*) entre los esclavos, mientras que existen «muchas diferencias» entre los libres; la siguiente frase habla sólo de una división entre los libres por nacimiento y los libertos. La principal afirmación de principio reproduce las palabras de otra obra, las *Instituciones*, escritas aproximadamente cuatro siglos antes, por el jurista Gayo, que probablemente provenía del oriente griego (Gai., *Inst.*, I.9).

En griego existen varias palabras, como *pais* ('muchacho') y sus variantes, o *sōma* ('cuerpo'), que en ocasiones se utilizan en el sentido de 'esclavo', junto a los términos más comunes: *doulos*, *andrapodon*, *oiketēs*; y también en latín existen otras expresiones aparte de *servus* y *mancipium*, que son los términos técnicos corrientes. Todas estas palabras podían utilizarse vagamente y de manera puramente metafórica. Pero para «siervo» y «servidumbre» no hay unos equivalentes técnicos estrictos ni en griego ni en latín, sin que tampoco sea perceptible esta servidumbre a gran escala en la mayoría de las zonas griegas hasta el imperio romano tardío; sin embargo existieron, sin que quepa duda alguna de ello, pueblos sometidos en determinadas localidades, que podrían calificarse de siervos según mi definición o virtualmente según cualquier otra. Tampoco hubo expresiones técnicas corrientes para «servidumbre por deudas» o para «siervo por deudas», si bien esta institución fue conocida por todo el mundo griego, como ya he indicado. La distinción fundamental entre «libres y esclavos» está invariablemente presente en las fuentes antiguas, y no conozco más que una sola afirmación literaria en ambas lenguas que reconozca explícitamente la existencia de una serie de categorías intermedias o mixtas; se trata de un breve pasaje aislado (que por lo general se cree que procede de Aristófanes de Bizancio) del *Onomástico* de Julio Pólux, un griego de Náucratis, en Egipto, que enseñó retórica en Atenas a finales del siglo II, durante el reinado de Cómodo, y que hace referencia a los que están «entre libres y esclavos» (*metaxu eleutherōn kai doulōn*, III.83). Según está expresada, se trata de una afirmación de lo más decepcionante: nuestro texto no da más que una breve lista de pueblos locales, que alcanzan los cinco o seis variantes, y que empiezan por los ilotas de Esparta, que con toda certeza eran siervos estatales (véanse mis *OPW*, 89-94 y más adelante) y continúan con un grupo misceláneo de otros pueblos locales, probablemente de condiciones muy distintas

y que variaban principalmente entre lo que llamaríamos libertad y servidumbre. La obra original debía de resultar mucho más sustanciosa en sus informaciones, mientras que nuestra versión del *Onomástico* no constituye más que un epítome bizantino. Este pasaje se ha discutido muchas veces. La conclusión a la que llega Lotze, en la monografía que le dedica, es que hemos de poner a un lado, por cuanto eran fundamentalmente hombres libres, a dos de las categorías de Pólux, a saber, a los gimnetas de Argos y a los corinéforos (en otras fuentes catonacóforos) de Sición, y considerar a los demás como de condición «no libre», sometidos en una especie de *Kollektivsklaverei* a sus conquistadores, semejante (pero distinta) a la *feudale Hörigkeit* (*MED*, 79): serían los ilotas de Esparta, los clarotas y mnoítas de Creta, los penestas tesalios y los mariandinos de Heraclea Póntica. A éstos les añadiría él otros pueblos de condición similar que conocemos por otras fuentes: los cilirios (= *killyrioi* o *kyllyrioi*), o posteriormente calicirios o cilicirios, de Siracusa, los woiciatas de Lócride epicefiria y tal vez los bitinios del territorio de Bizancio.[3] Estoy totalmente de acuerdo con él, excepto en que yo pondría sin la menor vacilación a esos pueblos «no libres» en mi categoría de siervos, e incluiría además algunos otros siervos a los que se ha de mencionar en relación con éstos (véase más adelante el epígrafe «II. Servidumbre»), aunque raramente lo son.

¿Qué duda cabe de que existió en el mundo griego toda una serie de condiciones intermedias entre la esclavitud plena y la libertad completa? Pero en lo que aquí quiero hacer hincapié es en el hecho, bien destacado en el pasaje de Pólux, de que sólo las categorías mixtas o intermedias a las que los griegos estaban dispuestos a concederles carta de reconocimiento constituían los pocos casos individuales que ellos mismos habían establecido en la ley consuetudinaria y a los que se trataba como *excepciones locales* a la regla general que definía que se era o libre o esclavo. Un griego que se encontrara con personas que tuvieran una condición peculiar parecida a la de un siervo les aplicaría analógicamente un término que, estrictamente hablando, sería sólo apropiado a algún ejemplo distinto, pero conocido de todos, como cuando se utiliza la palabra *penestai*,[4] el término técnico que designa a la población sometida de Tesalia, para hablar de los campesinos de Etruria en Dionisio de Halicarnaso (*AR*, IX.v.4; cf. II.ix.2); o cuando se aplica el verbo *heilōteuein*, derivado del nombre ilota, a un grupo de población dependiente de cualquier otra área, o cuando se compara su condición a la de los ilotas (véase de nuevo «II. Servidumbre»). No es fácil decir cuánto duraron estas variantes locales. El pasaje de Pólux es intemporal: no dice cuándo existieron estas condiciones ni si duraron hasta su propia época (o hasta los siglos III-II a.C., fecha de la probable fuente de Pólux, Aristófanes de Bizancio) o si desaparecieron antes. Yo tengo la sospecha de que, efectivamente, en tiempos de Pólux era casi todo ello algo que había existido en un remoto pasado, como ocurría, sin duda, con los ilotas espartanos (véase a continuación y la n. 19). En ese caso, poseemos un documento muy significativo a favor del argumento que luego presentaré en esta misma sección (bajo el epígrafe «II. Servidumbre»), según el cual, cuando una zona en la que existía alguna forma de servidumbre se integraba en el mundo griego o el romano, dichas formas tendían a decaer y, en último término, a desaparecer.

He de mencionar ahora que no voy a analizar en sí mismo y por separado el

mayor tratado acerca de la esclavitud que podemos hallar en un autor antiguo: Ateneo, VI.262b-275b, que no es más que un cajón de sastre que contiene muchos fragmentos de escritores griegos, reunidos de cualquier manera y sin verdadera selección ni juicio, pero de la mayor utilidad si se usa como mina (pero siempre con discreción), debido a los pasajes de escritores anteriores que nos ha conservado. Quiero sólo referirme a un reciente artículo que contiene gran cantidad de material bibliográfico, procedente en parte del pasaje de Ateneo: Vidal-Naquet, RHGE (1972).

Ha llegado el momento de que veamos por turno cada una de las tres categorías de trabajo no libre.

I. Esclavitud. A mi juicio queda totalmente fuera de discusión que las asombrosas realizaciones de los griegos se debieron en parte al hecho de que su civilización se basaba, en gran medida, en los esclavos. Supongo que puedo dar por descontado que los griegos en general consideraban, de hecho, que el trabajo de los esclavos resultaba fundamental para su modo de vida, así que no me tomaré la molestia de demostrarlo aduciendo muchos documentos. Según dice el autor de los *Económicos*, I, de Pseudo-Aristóteles (uno de los primeros peripatéticos, tal vez Teofrasto), «el primer tipo de propiedad y el más necesario es el que resulta mejor y más adecuado a la administración de una casa [*oikonomikōtaton*], a saber, el hombre [*anthrōpos*]. Así pues, hemos de procurarnos, en primer lugar, esclavos industriosos [*douloi spoudaioi*]» (I.5, 1.344a23-25). Inmediatamente después, el autor pasa a distinguir los dos principales tipos de esclavos: el obrero corriente (*ergatēs*) y el *epitropos*, el administrador o superintendente (no hemos de olvidar que la inmensa mayoría de los superintendentes que podamos encontrar en la Antigüedad eran esclavos o ex esclavos: no hay que pasar por alto su papel). En la sección i de este mismo capítulo he hecho referencia a un pasaje fascinante de la *Política*, en el que Aristóteles, a la hora de reemplazar a los esclavos, no es capaz de pensar más que en las estatuas que se movían solas, obras del legendario constructor Dédalo, o en los trípodes autómatas del dios Hefesto (I.4, 1.253b35-1.254a1). Un poco antes había dicho Aristóteles que la totalidad de una casa la componían «esclavos y libres», definiendo que amo y esclavo, junto con marido y mujer y padres e hijos constituían «los elementos primarios y más simples de una casa» (I.3, 1.253b5-7, 14 ss.). Hablando de los esclavos, dice Polibio que se hallan, lo mismo que el ganado, entre las necesidades indispensables para la vida (*anankaiai tou biou chreiai*, IV.38.4). Pero me parece que no hace falta que siga con este asunto por más tiempo. La esclavitud constituia un hecho de la vida griega clásica que, desde un punto de vista estrictamente económico (la satisfacción suficiente de las necesidades materiales), resultaba muy útil, y, de hecho, indispensable (cf. II.i). No puedo entender que la espléndida civilización del período clásico pudiera haber existido sin ella. Me gustaría ahora citar un pasaje precioso de Marx:

> En el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana y como fin en sí mismo ... el desarrollo de las capacidades de la especie humana se produce en un principio a expensas de la mayoría de los individuos y aun de las clases humanas ...; así pues,

el desarrollo más alto de la individualidad sólo puede llevarse a cabo mediante un proceso histórico en el que los individuos se vean sacrificados; pues en el reino de los hombres, al igual que en el reino animal o en el vegetal, el interés de la especie se impone siempre a expensas de los intereses individuales (*TSV*, II.118).

Pese a todo, no debemos confundir la situación existente en las ciudades griegas, incluso en Atenas, con la que se dio en Roma, con la que me gustaría compararla brevemente. Hemos de señalar, a este respecto, dos puntos distintos. En primer lugar, las clases altas de Roma, en sus buenos tiempos, tenían un área inmensamente mayor de la que extraer su excedente, que la que pudieron tener nunca a su alcance los dirigentes de cualquier ciudad griega (incluso la Atenas del siglo V), y, cuando Roma se convirtió en una potencia imperial, sus clases altas fueron infinitamente más ricas que sus correspondientes griegas, y lo siguieron siendo en su totalidad incluso cuando algunos griegos, individualmente, empezaron a integrarse en la clase senatorial romana: véase la sección ii del presente capítulo, especialmente sus notas 11-13, así como VI.iv, donde se trata de cómo la explotación a la que sometían los romanos a sus provincias a finales de la república era enormemente mayor que la que ejercían los atenienses sobre los estados sometidos a su «imperio» durante el siglo V a.C. La segunda distinción importante que hay que hacer entre la mayoría de las ciudades griegas y Roma es que los hombres libres humildes del mundo romano, debido a la falta de una auténtica democracia política en él, se hallaban mucho más a merced de los poderosos de lo que pudieran estarlo los hombres pobres de una democracia griega. Y es que la democracia, cuando realmente funcionaba, como ocurría, en el caso de los ciudadanos, en Atenas y el algunas otras ciudades griegas, tenía una serie de consecuencias muy importantes: otorga a la totalidad de la población ciudadana unos derechos jurídicos muy grandes que han de cumplirse, con lo que a los ciudadanos más pobres y humildes se les da la oportunidad de defenderse, en cualquier caso, de las formas más exageradas de malos tratos que puedan recibir por parte de los poderosos. Estoy seguro de que un rico ateniense de los siglos V y IV a.C. que quisiera arrebatarle sus tierras a un vecino pobre, no se atrevería a adoptar los métodos que nos describen la sátira XIV de Juvenal y otras fuentes, y que incluyen el mandar los propios rebaños a pisotear las cosechas del desgraciado, para arruinarle y así obligarle a ceder sus tierras a bajo precio.[5]

En una ciudad como Atenas, no obstante, precisamente por ser una democracia y porque hasta los ciudadanos más pobres se hallaban protegidos en alguna medida ante los poderosos,[6] había que arreglárselas de la manera más conveniente posible sólo con las clases que estuvieran por debajo de los ciudadanos. Pues bien, a los metecos (extranjeros libres, que residían en la ciudad) no se les podía exprimir con demasiada intensidad: pagaban un pequeño impuesto al estado, pero si les apretaban demasiado las tuercas, no tenían más que marcharse a otro sitio. El hecho fundamental en el caso del esclavo era, en cambio, que la tuerca podía apretarse todo lo que quisiera el amo, porque no tenía *ningún derecho*: como ya indiqué al comienzo de esta sección, éste es uno de los rasgos que distinguen la condición de un esclavo; la mera posesión de un esclavo como el que tiene cualquier otra mercancía, como una propiedad más, a la larga resulta menos significativa, como rasgo de su condición, que el *control ilimitado sobre sus actividades*

del que goza su amo.[7] Incluso el charlatán de Dión Crisóstomo llegaba a definir la esclavitud como el derecho a *utilizar* a otro hombre como se quiera, como una propiedad más o como un animal doméstico (XV.24). No hemos de sorprendernos, pues, de ver que la esclavitud se desarrollara más en Atenas que en la mayoría de las restantes ciudades griegas: si no se podía explotar del todo a los ciudadanos humildes y no cabía el recurso a presionar demasiado a los metecos, no quedaba más remedio entonces que basarse en la explotación en grado sumo del trabajo de los esclavos. Ello *explica* «el avance parejo de la libertad y la esclavitud» en el mundo griego, que notaba Finley (*SCA*, 72), y que dejaba abierta como una especie de paradoja, sin la menor explicación; aquí, lo mismo que en otros momentos, Finley se halla incapacitado por su negativa a pensar utilizando las categorías de clase y por su curioso desdén a reconocer que la explotación constituye una característica de la definición de sociedad de clases: véase su *AE*, 49, 157.

Un amo podía pensar que se sacaba más rendimiento de sus esclavos tratándolos duramente: los esclavos de las minas, en especial, trabajaban, al parecer, hasta morir en un período bastante corto.[8]. Los *Económicos*, I (5, 1.344a35), de Pseudo-Aristóteles adjudican a los esclavos tres cosas: trabajo, castigo y comida (resulta de lo más interesante comprobar que aparece la misma lista precisamente, pero en orden inverso, en *Eclesiástico*, XXXIII.24; cf. 26 y XXIII.10). Pero en algunos trabajos, sobre todo en los oficios cualificados, al dueño le convendría tratar bien a sus esclavos e incluso tal vez establecerlos por su cuenta como *chōris oikountes*.[9] Además de aplicarles el palo (literal y metafóricamente hablando), podía también azuzarlos poniéndoles delante el caramelo de la manumisión. Pero fuera cual fuera el método que utilizara, era siempre él, su amo, el que decidía lo que tenía que ser. Ya he indicado (casi al final de II.ii) que se daba por supuesto que se pudiera azotar a los esclavos. Me atrevería a decir que, excepto en los momentos en los que éstos estuvieran verdaderamente muy baratos (por ejemplo, después de una guerra ventajosa), la mayoría de sus amos no los tratarían de modo excesivamente inhumano ni los harían trabajar rápidamente hasta que murieran, pues constituían un capital humano y por esa razón, y sólo por ella, resultaban preciosos. Algunos amos tal vez se tomaran algún interés especial por sus esclavos, cuando cayeran enfermos; pero otros seguramente seguirían el consejo del típico viejo latifundista romano, Catón, según el cual había que rebajar las raciones a los esclavos enfermos o deshacerse por venta de los que se fueran haciendo viejos y se pusieran malos, lo mismo que se hacía con los bueyes decrépitos, las herramientas viejas «y todo lo que es superfluo»[10] (cabría preguntarse quién iba a comprar esclavos viejos o enfermos). En el libro de agricultura de Varrón podemos leer que en los *gravia loca* (probablemente, las zonas en las que había malaria) resultaba mejor utilizar *mercennarii*, jornaleros, que esclavos. Columela dejaría esas tierras a arrendatarios, así como las que estuvieran demasiado distantes como para que su dueño las pudiera supervisar regularmente.[11] Puede pensarse que se podía prescindir menos de los esclavos que de los jornaleros: nos lo ilustra muy bien la historia que nos cuenta el escritor norteamericano F. L. Olmsted, al narrarnos su viaje por el río Alabama a bordo del *Fashion* en 1855. Vio que estaban echando a la bodega desde un altozano balas de algodón: los que tiraban las balas desde el altozano eran negros, y los que estaban en la bodega

eran irlandeses. Olmsted se lo hizo notar al segundo de a bordo. «Oh», dijo el segundo, «los negros valen aquí demasiado como para arriesgarlos; si un *paddy* se cae por la borda o se le rompe la espalda, nadie pierde nada».[12] Como para su amo suponía una inversión, el esclavo podía esperar al menos recibir la cantidad suficiente de comida para seguir vivo y trabajar; si era manumitido, se le acababa esta provisión. Epicteto, un ex esclavo que había adquirido por completo la apariencia de un amo, tuvo el gusto de señalar que el esclavo que piensa sólo en conseguir su libertad, puede verse reducido, si lo manumiten, a «una esclavitud más severa que la de antes»; podrá sentir las punzadas del amor no correspondido y «echará de menos otra vez la esclavitud» (se supone, al parecer, que los esclavos no se enamoran nunca); el desgraciado se acordará además de cómo le daban de comer, y lo vestían y recibía atención médica, cuando era esclavo, y se dará cuenta de que la sola libertad no le ha servido para nada mejor (*Diss.*, IV.i.33 ss., esp. 35-37; otra parte de este mismo pasaje se citará luego en VII.iii).

Podría pensarse que los esclavos no habrían tenido mucha importancia hasta que se les libertara. Desde luego, la situación del esclavo fue siempre enormemente precaria, pero a algunos esclavos de amos ricos se les permitía prosperar e incluso adquirir esclavos por su cuenta, *vicarii* en latín. Durante el principado romano y el imperio tardío, los esclavos imperiales fueron, naturalmente, los que gozaron de la mejor situación para darse una buena vida, incluso antes de convertirse en libertos. Poseemos dos bonitos ejemplos de ello. Uno consiste en una inscripción, datada en el reinado de Tiberio (*ILS*, 1514 = E/J², 158), erigida en honor de un miembro de provincias de la *familia Caesaris*, Músico Escurrano, un simple *dispensator* (intendente) del *fiscus* (la hacienda provincial) de la Galia Lugdunense.[13] En la inscripción aparecen los nombres de por lo menos quince hombres y una mujer «de los que se contaban entre sus *vicarii*, y que estaban con él en Roma cuando murió». Se pone buen cuidado en mencionar las respectivas funciones que todos estos esclavos de un esclavo, excepto en el caso de la mujer, desempeñaban en la casa de Músico: hay tres criados personales (*a manu*), dos «gentileshombres de alcoba» (*a cubiculo*), dos hombres que se ocupaban de la vajilla de plata de Músico (*ab argento*), dos lacayos (*pedisequi*), dos cocineros, un médico, un secretario de negocios (*negotiator*), un hombre encargado de los gastos de la casa (*sumptuarius*), y un ayuda de cámara (*a veste*); la función de la mujer, Secunda, no se especifica. Evidentemente, Músico poseía otros *vicarii*, aunque no sepamos cuántos. El otro ejemplo de posesión de riqueza por parte de un esclavo imperial es la historia que nos cuenta Plinio el Viejo de Rotundo Drusiliano, que ocupó un cargo parecido al que ocupara Músico Escurrano unos años más tarde, *dispensator* en la provincia de Hispania Citerior durante el reinado de Claudio (*NH*, XXXIII, 145). Se dice que tenía una bandeja (una *lanx*) de plata de 500 lb. de peso, para cuya fabricación hubo de construirse un taller especial, y ocho piezas compañeras más (*comites eius*), de 250 lb. de peso cada una, por un total de 2.500 lb. de plata. Antes de rechazar este relato sin más ni más como un puro cuento, vale la pena recordar que Músico necesitaba más de un subesclavo para encargarse de su vajilla de plata. Estos ejemplos, bastante sorprendentes, de esclavos imperiales ricos hacen resaltar el hecho de que, en todo caso, en la casa imperial algunos esclavos tenían un *status* más elevado que ciertos libertos: recientemente lo ha puesto de relieve, en relación con los *dispensatores*

imperiales (y eventualmente sus *vicarii*), Weaver (*SAS*, ed. Finley, 132). En el imperio romano tardío, los *cubicularii* eunucos de la Sagrada Alcoba se convirtieron en personajes de gran influencia (véase luego la sección v). Todos empezaron sus carreras como esclavos, hasta que el emperador León ordenó que se les liberara para admitirlos en la casa imperial (*CJ*, XII.v.4.*pr.*, 6, de *c.* 473). Seguramente tiene razón Finley cuando dice que «las mayores oportunidades, con mucho, de movilidad social se hallaban entre los esclavos imperiales»; y no tenemos por qué limitarlas, como él, «al primer siglo de nuestra era» (BSF, 244), aunque luego fueran más curiosas.

Sin duda alguna, existió cierto prurito de criado de importancia y de jerarquía dentro de las casas de esclavos, como ha ocurrido con tanta frecuencia entre los criados de las clases altas en tiempos más modernos. Cuando Libanio, profesor de retórica de Antioquía durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo IV, pedía a la municipalidad de su ciudad que subieran el sueldo de sus asistentes, dándoles algunas tierras que labrar, pinta un cuadro en el que vemos que viven en la miseria más intolerable: algunos, dice, sólo tienen tres esclavos, otros dos, y otros ni eso; y esos esclavos se emborrachaban y se volvían insolentes con sus amos «por pertenecer a unas casas tan pequeñas» (*Orat.*, XXXI.9-11). Frederick Douglass, que había sido esclavo en el Viejo Sur, señalaba que «se pensaba que ser esclavo ya era malo, pero ser esclavo *de un pobre* se consideraba ya una desgracia»; y otro ex esclavo, Steward, afirmaba que había «oído decir que algunos esclavos protestaban de que se les mandara a trabajar al campo en grupos muy pequeños, no fuera a ser que algún transeúnte pensara que pertenecían a algún pobre, que no podía mantener una cuadrilla más grande» (Stampp, *PI*, 338-339). Efectivamente, de vez en cuando oímos decir que algunos esclavos en la Antigüedad pertenecían a hombres a los que se les llama «pobres» (*penētes*), como Crémilo en el *Pluto* de Aristófanes (véanse versos 29, 254, junto con 26, 1.105), o, como mínimo, gente muy baja. Y Sidonio Apolinar, en el tercer cuarto del siglo V, dice que los bretones trataban de convencer arteramente a los esclavos (*mancipia*) de que desertaran de casa de sus amos en una comarca de la Galia que él define, con sus maneras señoriales, «*humilis obscurus despicabilisque*» (*Epist.*, III.ix.2). No obstante, hemos de recordar que las diversas expresiones griegas y latinas que normalmente se traducen por «pobre», pueden referirse, a veces, a gentes bastante acomodadas: el ejemplo más extremo lo tenemos en Demóstenes, XVIII.108, cuando vemos que a los 1.500 atenienses especialmente ricos, a quienes entre 357 y 339 se les gravó con el pago de la trierarquía, se les aplica no sólo la palabra *penētes*, sino incluso *aporoi*, término que, normalmente, se limita a los que no tienen ninguna propiedad en absoluto, o prácticamente ninguna.

Durante las épocas clásica y helenística, contrariamente a lo que se suele decir (*e.g.*, A. H. M. Jones, SAW, en *SCA* [ed. Finley], 3, y *AD*, 13), gran parte del trabajo esclavo se empleaba en muchos estados griegos (Atenas incluida) en el campo, sector que, como hemos visto (en la sección iii de este mismo capítulo), fue siempre, con mucho, el más importante de la economía antigua. He tenido que relegar los documentos al apéndice II, no porque el asunto carezca de importancia, sino porque se trata principalmente de pequeños fragmentos que no tendrían mucho interés y, de hecho, resultarían muchas veces ininteligibles para todos menos para los especialistas en Clásicas.

Incluso después que el uso de esclavos en la agricultura decayera (proceso que rastrearemos luego en IV.iii), se siguieron empleando todavía muchos en ella. Los escritores de derecho que aparecen en el *Digesto* hablan mucho de los esclavos y relativamente poco del trabajo a jornal; el arrendamiento de tierras queda bien patente, pero tal vez no tanto como cabría esperar. Resulta totalmente imposible imaginarse siquiera, con un poco de base, la proporción del trabajo agrícola que realizaban los esclavos y la que llevaban a cabo, por su parte, los campesinos libres. Yo tengo la impresión de que durante los tres primeros siglos de la era cristiana el cultivo directo de la tierra a manos de esclavos fue dando paso constantemente al arrendamiento de las tierras, si bien tal vez a escalas muy diversas según las distintas partes del imperio romano. Pero, como demostraré en IV.iii, el hecho de que se arrendaran las tierras no ha de considerarse como prueba excluyente, ni mucho menos, de que se recurría a este expediente para obtener mayores beneficios por parte de su propietario y/o del colono mediante la utilización de esclavos, que podían pertenecer tanto a éste mismo como al terrateniente, que los proporcionaría en calidad de lo que los juristas romanos llamaban el *instrumentum* (equipo) de la finca. A veces puede ser que la falta de documentación específica sobre el trabajo de esclavos indique que se utilizaban relativamente pocos; pero es realmente raro que se pueda forzar la documentación en tal sentido, pues no sería en absoluto de extrañar que hubiera existido una gran cantidad de esclavos en la mayoría de las regiones y en casi todas las épocas sin que hubieran quedado trazas reconocibles de su existencia. En concreto, sobre todo allí donde la documentación acerca de la presencia de esclavos y libertos es principalmente epigráfica (como suele ser el caso), hemos de esperar que nos encontremos con dos factores que complican las cosas: es de suponer que los esclavos empleados en actividades administrativas, sobre todo los que ascendían a libertos, se hallen, naturalmente, especialmente resaltados (por ejemplo, en los epitafios); y entre los esclavos corrientes, es también verosímil que los que menos aparezcan sean los agrícolas, frente a los domésticos o los que se empleaban en cualquier tipo de manufactura. A este respecto, resultará utilísimo echar una ojeada al excelente artículo de Stéphane Gsell, ERAR (que tal vez no tenga ocasión de mencionar más, pues trata sólo y exclusivamente del África romana), donde se destaca que los esclavos que nos han descubierto las inscripciones africanas no eran, por lo general, trabajadores agrícolas humildes: estos últimos «desaparecían sin dejar rastro», como él dice (ERAR, 402). Durante algunas épocas, especialmente en el imperio romano medio y tardío, podemos hallar razones que nos induzcan a la conclusión de que, al menos en muchas regiones, los esclavos y libertos eran, en efecto, relativamente poco numerosos, y que además se hallaban concentrados en la cima de la escala laboral, desempeñando sobre todo funciones administrativas. Sin embargo, ello no debe llevarnos a despreciar la importancia que tuvo la esclavitud en la producción,[13a] sino más bien al contrario, pues las clases propietarias habían centrado su máximo interés ni más ni menos que en la obtención de los mayores beneficios posibles de sus fincas rústicas, constituyendo siempre una materia de primordial importancia la dirección y el control del trabajo en dichas fincas. Se apreciaba muchísimo al buen mayordomo. Como demostraré en la sección vi de este mismo capítulo y en el apéndice II, en la Atenas clásica se suponía que el superintendente de una finca había de ser siempre nece-

sariamente esclavo; y probablemente pueda decirse otro tanto de los demás períodos de los que se ocupa el presente libro. A los griegos y romanos libres no les gustaba emplearse permanentemente como administradores (véase de nuevo la sección vi de este mismo capítulo). En los escritores romanos de agricultura, se da por supuesto que los *vilici* (mayordomos o administradores) y sus subordinados son esclavos, y no me cabe la menor duda de que en efecto así ocurría en realidad. No me he preocupado de recoger la documentación epigráfica, pero en la medida en que la conozco, confirma las fuentes literarias. No hace falta decir que se requirirían los servicios de unos *vilici* competentes para supervisar tanto a los jornaleros como a los esclavos, en la medida en la que se los utilizara, sobre todo en los momentos álgidos de las labores agrícolas, lo mismo que, ocasionalmente, para ciertos trabajos especiales (véase la sección vi de este mismo capítulo). Algunas veces, podemos ver durante la época romana a administradores esclavos (o libertos) que controlan a otros esclavos; en otros casos parece que lo hacían principalmente *coloni* con funciones de supervisión: véase IV.iii y su n. 54. Como señalaré entonces, esos hombres desempeñaban un papel importantísimo a la hora de proporcionar sus ingresos a las clases propietarias. En el imperio romano tardío, los esclavos (y libertos) siguieron destacando, sin duda, como mayordomos, administradores, superintendentes o agentes (*actores* en ese caso, o *procuratores*; en griego, *pragmateutai* o *epitropoi*) y, de hecho, constituyen la mayoría de los empleados en esas funciones a los que hacen referencia las fuentes literarias, jurídicas y papirológicas del imperio tardío,[14] incluso cuando las tierras de sus amos han sido arrendadas principalmente a *coloni* y no son explotadas mediante el trabajo directo de esclavos. Así pues, la esclavitud seguía desempeñando un papel fundamental en la producción precisamente en el momento en el que, por lo general, se supone que se hallaba «en decadencia», como en efecto ocurría, en cierta medida, a niveles más bajos.

Al mismo tiempo, la esclavitud doméstica siguió existiendo a gran escala durante el imperio romano tardío en las casas de los miembros de las clases de los propietarios, y se consideraba una gran desgracia por parte de la gente acomodada (desde luego no sólo por parte de los riquísimos) el no poseer un buen número de criados domésticos. Bastarán dos ejemplos. Ya he hecho referencia al famoso discurso en el que el conocido maestro de retórica de Antioquía intentaba, a finales del siglo iv, despertar la compasión ante la triste situación de algunos de sus asistentes, que estaban tan mal pagados, según él, que sólo podían permitirse tener dos o tres esclavos, si acaso (Liban., *Orat.*, XXXI.9-11). El otro texto aparece citado poquísimo, si es que alguna vez lo ha sido, sin duda porque procede de los *Acta* del concilio de Calcedonia, que casi sólo leen los historiadores de la Iglesia, y tal vez, en general, no muchos de ellos, pues buena parte de su contenido resulta (o podría resultar) bastante penoso de leer para quienes quieren creer que las deliberaciones y decisiones de los obispos ortodoxos revelan la actuación del Espíritu Santo. En la tercera sesión del concilio, el 13 de octubre de 451, se presentaron cuatro documentos que atacaban a Dioscoro, el patriarca monofisita de Alejandría, a quien los católicos estaban dispuestos a desacreditar y destituir. Tres de los cuatro que presentaban sus quejas insistían en acusar a Dioscoro de haberlos reducido al estado de mendicidad. Uno de ellos, un sacerdote llamado Atanasio, afirmaba que, a consecuencia de la persecución de que había

sido objeto por parte de Dioscoro, había tenido que gastarse en sobornos no menos de 1.400 libras de oro para pagar a Nomo, el poderoso *magister officiorum* de Teodosio II, e impedir que lo tuvieran indefinidamente en la cárcel, y decía también que le habían robado además todas sus restantes propiedades, a consecuencia de lo cual se había visto obligado a vivir de la caridad, con los «dos o tres esclavos (*mancipia*) que le quedaban» (*Acta Conc. Oec.*, II.iii.2.36-37 = 295-296, ed. E. Schwartz; Mansi, VI.1.025-1.028).

No es mi intención dar cuenta completa aquí, ni siquiera en esbozo, de la esclavitud en el mundo griego, tema que comporta una bibliografía enorme (véase la *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, ed. Joseph Vogt [Bochum, 1971], que contiene 1.707 títulos, a los que se pueden añadirse ahora muchos más). Por supuesto, la esclavitud volverá a aparecer en varios pasajes de este libro, sobre todo en IV.iii. Pero creo que al menos debo explicar cómo es que no oímos hablar nunca de revueltas de esclavos ni en Atenas ni en otras ciudades griegas, en las que se desarrolló el esclavismo en grandes proporciones ya durante la época clásica, mientras que sí sabemos que se produjeron unas cuantas de esas revueltas en varios puntos del mundo mediterráneo durante la época helenística, sobre todo entre 130-70 a.C.[15] La razón es de lo más simple y obvio: en cada ciudad (y en muchos casos también en el seno de familias individuales, fincas y talleres), los esclavos eran en gran medida «bárbaros» importados y de carácter muy heterogéneo, procedentes de áreas tan distantes como Tracia, Rusia meridional, Lidia, Caria y otras zonas de Asia Menor, Egipto, Libia y Sicilia, y que no compartían ni lengua ni cultura comunes. Lo deseable que resultaba escoger a los esclavos de distintas nacionalidades y lenguas fue un rasgo bien conocido en la Antigüedad, y muchos escritores griegos y romanos lo subrayan como el medio indispensable para evitar las revueltas: véase Platón, *Leyes*, VI.77cd; Arist., *Pol.*, VII.10, 1.330a25-28; Ps.-Arist., *Oecon.*, I.5, 1.344b18; Ateneo, VI.264f-265a; Varrón, *RR*, I.xvii.5. Por otra parte, en cambio, los siervos de una determinada región debían de ser normalmente de un mismo y único tronco étnico, y es de suponer que mantuvieran algún grado de uniformidad y cultura común, por lo cual cabría esperar que tuvieran algún sentimiento de solidaridad y que fueran colectivamente más revoltosos que los esclavos frente a sus amos, especialmente si se hallaban en situación de recibir ayuda de los enemigos de estos últimos. Como luego veremos, los ilotas de la región de Esparta (especialmente los mesenios), y en menor medida los penestas tesalios, constituyeron siempre un riesgo permanente para sus señores.

Oímos hablar con frecuencia de fugas individuales de esclavos; pero si realmente tenían valor para sus amos, tal vez no tuvieran muchas posibilidades de conseguir su libertad en épocas normales, pues éstos habrían recurrido a todos los medios a su alcance para capturarlos de nuevo. Dión Crisóstomo daría por descontado que un hombre, al comprar un esclavo, se encargaría de averiguar «si se había fugado en alguna ocasión y si no se había quedado con su anterior amo» (XXXI.42). Un esclavo griego de Cicerón, en concreto, Dionisio, hombre cultivado, al que su dueño utilizaba como lector (*anagnōstēs*), y que se escapó en 46 a.C. con una buena cantidad de libros valiosos de la biblioteca de su amo, aparece mencionado en no menos de cuatro cartas de la colección de epístolas de Cicerón que poseemos (*Ad Fam.*, XIII.lxxvii.3; V.ix.2; xi.3; xa.1). Vatinio, que tenía el mando de Iliria, donde fuera visto Dionisio por última vez (en Narona), le

prometió al arpinate no cejar hasta que se apoderara de él; pero no sabemos si fue capaz de cumplir su promesa o no. En ocasiones oímos hablar de fugas *en masse* de esclavos, pero, a mi juicio, sólo se producían en tiempos de guerra. El texto más famoso, con mucho, es Tucídides, VII.27.5, que habla de la deserción de «más de 20.000 esclavos» del Ática durante la ocupación espartana de Decelía, a finales del siglo v a.C. (diré algunas palabras sobre ello en el apéndice II).

En el fondo, subyacía siempre el hecho de que se podía contar con los propios conciudadanos, según frase de Jenofonte, como guardianes gratuitos que actuarían recíprocamente contra sus esclavos (*Hierón*, IV.3). Existe un pasaje fascinante de Platón, en el que se desarrolla extensamente este asunto (*Rep.*, IX.578d-579a). Sócrates, con el monótono y entusiasta asentimiento de Glaucón, está explicando sus ideas acerca de la tiranía. Dice que en las ciudades existen hombres ricos que se parecen a un tirano porque poseen muchos esclavos y, a pesar de todo, viven con seguridad y no tienen el más mínimo temor de ellos. La razón (que por una vez la da Glaucón) que se aduce es que «la totalidad de la ciudad protege a cada individuo». Sócrates se muestra de acuerdo, y a continuación invita a Glaucón a considerar el caso de un hombre que poseyera cincuenta esclavos o más, al que de pronto un dios se lo llevara, junto con su esposa, hijos y todos sus esclavos y demás propiedades, a un lugar desierto, donde no hubiera ningún hombre libre que lo ayudara. ¿Qué se supone que pasaría entonces? Vaya, pues que el hombre estaría aterrorizado de que se produjera un levantamiento de sus esclavos en el transcurso del cual los mataran a él y a su familia. Se vería, por lo tanto, obligado a adular a algunos esclavos y, contra su propia voluntad, a darles la libertad, único medio de evitar su muerte. Sólo entonces, permítaseme decir, y no antes, llega a ver la hermosa pareja que el esclavista se convierte en un *kolax therapontōn*, en un parásito de sus propios criados.

II. Servidumbre. Las diferencias que existen entre el esclavo y el siervo son esenciales, pues «la servidumbre no es esclavitud; se trata de una condición intermedia entre ésta y la plena libertad» (Greenidge, *Slavery*, 24). Convertirse en siervo significa para el esclavo un verdadero ascenso en su condición. El siervo, en el sentido que yo lo tomo, que no tenga «libertad para cambiar su condición» (según la Convención de 1956), no es, a diferencia del esclavo, propiedad de su señor en teoría. Sin embargo a mí me gustaría centrarme más bien en los aspectos más prácticos de la condición del siervo antiguo, pues la naturaleza exacta de su *status* jurídico no nos queda muchas veces clara debido al tipo de documentación de que disponemos, y constituia ya, de hecho, motivo de disputa en la Antigüedad; además la terminología que utilizan nuestras fuentes puede resultar en ocasiones equívoca. Por ejemplo, a pesar de que los ilotas espartanos eran, sin duda, siervos y no esclavos, según mi esquema (véase a continuación), se hace a veces referencia a ellos específicamente como si fueran esclavos, como cuando se les llama «la población esclava» (*hē douleia*) en un tratado oficial de alianza entre Esparta y Atenas de 421 (Tuc., V.23.3). Asimismo, un escritor griego podía aplicar fácilmente la terminología de la esclavitud al sector de la población indígena de Asia que trabajaba la tierra, frecuentemente en calidad de siervos, y a la que se hace referencia algunas veces con el término *laoi*. De ese modo, Estrabón podía decir, aludiendo a los *laoi* de Iberia, en el Cáucaso (aproximadamente, la

moderna Georgia), que eran «esclavos de los reyes» (*basilikoi douloi*, XI.iii.6, pág. 501). A su vez, como luego veremos, Teodosio I llegó a proclamar, a comienzos de la última década del siglo IV, que a los *coloni* siervos, aunque jurídicamente fueran hombres libres, «había que considerarlos esclavos de la propia tierra en la que habían nacido» (que, por supuesto, pertenecía a sus amos), y Justiniano mostraba su perplejidad ante la semejanza de los poderes legales que ejercían sobre ambos grupos el *dominus* y el *possessor*, que es como se llamaban, respectivamente, el amo y el terrateniente. Pues bien, me parece que al distinguir la condición del siervo de la del esclavo-mercancía nos convendrá centrarnos en dos características que todavía no he mencionado.

En primer lugar, las prestaciones que jurídicamente se le podían exigir a un siervo se hallaban limitadas, al menos en teoría, tanto por la legislación promulgada (por ejemplo, por un decreto imperial romano), como en virtud de un pacto establecido por su pueblo, acaso en tiempos muy remotos, con unos invasores que lo hubieran conquistado y de los cuales hubiera pasado a ser siervo (véase a continuación). No hace falta decir que la situación del siervo fue siempre precaria: cualquier potentado local podía muy bien carecer de escrúpulos y desobedecer una ley imperial; y ¿cómo se podría obligar a un pueblo conquistador a atenerse a lo pactado, aunque las cláusulas se hubieran estipulado bajo juramento? A pesar de todo, el siervo no careció nunca totalmente de derechos, cosa que sí podía ocurrirle al esclavo. En segundo lugar, y lo que es más importante, si bien ha sido pasado por alto en muchas ocasiones, los siervos, al estar «vinculados a la gleba», podían casarse y llevar una vida familiar bastante segura, mientras que el esclavo, que no se podía «casar» legalmente en ningún caso, no tenía a dónde recurrir si su amo decidía venderlo independientemente de la mujer a la que considerara su «esposa» y de sus retoños, y así fue hasta el siglo IV, cuando por fin los *originarii* (con los que yo identificaría a los que en oriente se llamaban *adscripticii*, o *enapographoi* en griego) y después, hacia 370, todos los esclavos agrícolas «registrados en las listas fiscales» ascendieron a una situación de cuasisiervos, por cuanto se ilegalizó su venta independientemente de la de la tierra que trabajaban.[16] Junto a las propias expectativas de libertad, no haya acaso nada tan importante para los no libres como saber que su familia está por lo menos segura. La ruptura de la familia esclava es la amenaza más eficaz que pende sobre sus miembros. Como recordaba con escepticismo un antiguo esclavo del Viejo Sur norteamericano, «el dolor de la despedida hay que verlo y sentirlo para poderlo entender del todo» (Stampp, *PI*, 348). Un hombre que aseguraba haber sido testigo de la venta de una familia esclava dijo una vez: «no vi nunca un dolor tan profundo como el que manifestaban aquellas pobres criaturas» (Genovese, *RJR*, 456). Genovese ha recogido una gran cantidad de documentación acerca de los profundos lazos que se creaban en el Viejo Sur norteamericano cuando los esclavos establecían una vida familiar, que por lo general se toleraba, si bien nunca se reconoció legalmente en ningún estado el «matrimonio» esclavo como tal (*ibid.*, 452-458), lo mismo que tampoco lo fue en la Antigüedad (incluido el imperio romano tardío cristiano). De hecho, se animaba efectivamente a los esclavos a que instauraran y mantuvieran relaciones familiares, en la idea que tenían por lo general sus dueños de que así se volvían más tratables, más «ligados a la plantación», «mejores trabajadores y menos revoltosos» (*ibid.*, 452, 454). Como bien vio el autor de los

Económicos pseudoaristotélicos, resultaba que los hijos de los esclavos eran como rehenes que garantizan su buen comportamiento (véase IV.iii, § 4). Así pues, paradójicamente, un rasgo de la condición de siervo (el hallarse «ligado a la gleba»), que constituye uno de los más importantes menoscabos de su libertad, resultará que es una ventaja, si lo comparamos con la esclavitud-mercancía, al impedir que su amo lo venda independientemente de la tierra en la que trabaja o reside, junto con su familia, como ocurría en el colonato tardorromano. Hemos de señalar que en varios tratados recientes de las formas de sometimiento en la Antigüedad (*e.g.*, Lotze, *MED*, 63 ss., esp. 67) se descuida este rasgo capital de la condición del siervo. Incluso el campesino libre que se convertía en siervo podía tener al menos la seguridad de no verse desahuciado, en teoría como mínimo.

Las posibilidades de variación en la condición de los siervos son bastante numerosas, y no debemos cometer el error de pensar que otros pueblos tenían gran afinidad con los ilotas espartanos, ya fuera en su condición jurídica o en su *status* real, simplemente porque ciertos escritores griegos llegaron casi a identificarlos (véase el siguiente párrafo). Respecto a la mayoría de los pueblos siervos de los que tenemos conocimiento, resulta difícil decidir si vivían (como ocurría en algún caso) en sus aldeas tradicionales y disfrutaban, de ese modo, una forma de dependencia relativamente agradable, o si, por el contrario, vivían en fincas individuales, propiedad de los señores a los que pertenecían o a los que se habían alquilado, como, sin duda, ocurría con los ilotas o con la mayoría de ellos por lo menos (véase Lotze, *MED*, 38).

Los siervos griegos mejor conocidos, con mucho, anteriores al colonato romano, son los ilotas de la región de Esparta. Su condición era tan famosa en todo el mundo griego que, por dar sólo cuatro ejemplos, el verbo derivado de su nombre, *heilōteuein*, podía asimismo utilizarse para expresar la noción de condición no libre de algún otro pueblo conquistado, como los mariandinos de Heraclea Póntica (Estrabón, XII.iii.4, pág. 542); el historiador helenístico Filarco creyó que la mejor manera de expresar la condición de los bitinios sometidos a Bizancio era decir que los bizantinos «ejercían su dominio [*desposai*] sobre los bitinios como los espartanos sobre los ilotas» (*FGrH*, 81 F 8, *apud* Ateneo, VI.271bc);[17] Teopompo, que escribió en el siglo IV a.C., llega a decir de los ardieos (se ha sugerido enmendarlo en vardeos) ilirios que «poseían unos 300.000 dependientes [*prospelatai*] como ilotas» (o «como si fueran ilotas», *FGrH*, 115 F 40, *apud* Aten., X.443b = VI.271de); y un anciano Isócrates, en carta a Filipo II de Macedonia del año 338 a.C. (*Esp.*, III.5), llegaba a relamerse ante la perspectiva de que Filipo «obligara a los bárbaros a *heilōteuein* para los griegos» (naturalmente, Isócrates pensaba en los habitantes no griegos de Asia). En realidad, no conocemos ningún paralelo exacto de la condición de los ilotas, que fue muy discutida durante la época clásica (véase Platón, *Leyes*, VI.776c), implicando una excesiva simplificación en alguna medida, pues había que llegar a una categoría general; sin embargo, por conveniencia, los trataré como si fueran «siervos del estado», como, sin duda, eran. No tengo que añadir nada más a lo que ya he dicho en otra parte acerca de los ilotas (*OPW*, 89-93), pero tal vez deba repetir el documento más extraordinario que tenemos acerca de la relación que mantenían con sus dueños, los espartanos, procedente nada más ni nada menos que de la autoridad de Aristóteles (fr. 538, *apud* Plut., *Licurgo*, 28.7). Cada año, al tomar posesión

de su cargo, los principales magistrados de Esparta, los éforos, hacían una declaración formal de guerra a los ilotas, de modo que se convertían en enemigos del estado, *polemioi*, y se los podía matar si así lo exigían las circunstancias, sin acarrear a los espartanos la contaminación religiosa que suponía el matar a todo aquel que no fuera un *polemios*, oficialmente declarado, a menos que se hiciera por mandamiento legal. La declaración de guerra a la propia fuerza de trabajo constituye un acto tan singular (por lo que yo sé) que no tendríamos por qué sorprendernos de que la relación existente entre espartanos e ilotas fuera totalmente única en el mundo griego.

Cuando hablamos de los ilotas y de la hostilidad existente entre ellos y los espartanos, tenemos derecho a pensar principalmente (pero no sólo) en los mesenios, que constituían la mayoría de los ilotas laconios.[18] Los mesenios no eran simplemente un pueblo: hasta finales del siglo VIII habían sido *hoi Messēnioi*, una unidad política autónoma, que se acababa de convertir, o estaba a punto de hacerlo, en una *polis* griega independiente, situada en la misma región en la que luego trabajaban para sus amos, los espartanos. Tenían, por lo tanto, un sentimiento natural de parentesco y unidad. Después de la liberación de Mesenia, cuando ésta se convirtió de nuevo en una *polis* independiente, en 369 a.C., los únicos ilotas que quedaron fueron los laconios, muchos de los cuales fueron luego liberados, especialmente por Nabis, a comienzos del siglo II a.C. A finales de la república romana como muy tarde, la condición de los ilotas había dejado de existir, pues Estrabón, que llama a los ilotas «esclavos estatales, en cierto modo» (*tropon tina dēmosioi douloi*), dice que existieron «hasta la supremacía romana» (VIII.v.4, pág. 365), lo cual sólo puede querer decir el siglo II a.C. (o posiblemente el I), pues Estrabón hubiera utilizado una expresión bien distinta, si los ilotas hubieran seguido siéndolo hasta la época en la que escribía, es decir, comienzos del siglo I de la era cristiana.[19]

El otro pueblo siervo más importante de la Grecia continental, los penestas de Tesalia,[20] también dieron a sus amos muchos quebraderos de cabeza con sus intentos de liberarse, según dice Aristóteles (*Pol.*, II.9, 1.269a36-37; cf. sólo Jen., *HF.*, II.iii.36). Los cretenses sometidos, a los que Aristóteles compara con los ilotas y penestas, eran mucho menos problemáticos: Aristóteles lo atribuye por un lado a su relativo aislamiento del mundo exterior (*Pol.*, II.10, 1.272b16-22), y por otro al hecho de que las ciudades cretenses, aunque luchaban con frecuencia entre sí, nunca establecieron alianzas con sus respectivos *perioikoi* desafectos (así es como los llama, *Pol.*, II.9, 1.269a39-b2), mientras que los ilotas de Esparta y los penestas tesalios recibían ayuda de los estados que tenían enemistad con sus amos (*ibid.*, 1.269b2-7).

Cuando oímos decir que supuestamente se usaban con regularidad *douloi* como soldados, tenemos derecho a considerarlos siervos más que esclavos. Según el historiador helenístico Agatárquides de Cnido, unos cuantos dárdanos (un pueblo tracoilirio) poseyeron unos mil *douloi* de ésos o más, que en tiempos de paz trabajaban el campo y durante la guerra servían en regimientos al mando de sus amos (*FGrH*, 86 F 17, *apud* Aten., VI,272d). Ello tal vez nos traiga a la memoria algunos pasajes demosténicos (citado en la n. 20) que nos muestran cómo grandes batallones de penestas tesalios luchaban a las órdenes de sus amos.

Ya he explicado antes que hasta el imperio romano tardío sólo podemos

identificar formas *locales* aisladas de servidumbre en el mundo griego. Pólux, en el famoso pasaje que ya he citado, menciona tan sólo unas cuantas formas bastante antiguas, que (como yo indicaba) probablemente hacía ya tiempo que habían dejado de existir. De estos pueblos a mitad de camino «entre esclavos y libres», sólo uno, el de los mariandinos, vivía en Asia, y no fueron sometidos por ninguna de las nuevas fundaciones helenísticas, sino probablemente ya en el siglo VI a.C., poco después de que los milesios fundaran su colonia de Heraclea. Sin embargo, tenemos documentos de la existencia de la servidumbre durante la época helenística en varios sitios de Asia Menor y Siria, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la zona que no fue helenizada hasta después de la época de Alejandro. Desgraciadamente, aunque se trata de un tema que se ha discutido mucho durante las dos últimas generaciones, no se ha alcanzado aún ninguna unidad de criterios ni nada que se le parezca, principalmente porque existe muy poca documentación clara al respecto, y porque muchos especialistas no han tomado una perspectiva lo suficientemente amplia, sino que han generalizado a partir de unos cuantos fragmentos documentales en los que se han centrado. La cuestión en su conjunto es enormemente complicada, demasiado, de hecho, para discutirla aquí, así que no daré más que un resumen de los puntos de vista que yo sostengo, y que tendré ocasión de justificar en otro lugar.

Tengo que empezar este pequeño debate acerca de la servidumbre en época helenística insistiendo en que no hemos de sorprendernos nunca de ver las grandes diferencias existentes en la ocupación de la tierra de una zona a otra e incluso dentro de una determinada región, por pequeña que sea. Podemos ver muy bien cuán grandes pueden ser esas diferencias dentro de un solo país, incluso hoy día, por una obra capital acerca de la ocupación de la tierra en el Irán moderno, antes de la reforma de 1962: se trata del libro de Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (1953, reimpresión aumentada de 1969). La lectura por lo menos de los capítulos 13-18 y 21-22 de ese libro contribuiría bastante a aminorar la excesiva seguridad de los especialistas modernos que no vacilan en generalizar los criterios acerca de la ocupación de la tierra que se realizaba en el Asia Menor seléucida, o en Siria o en el reino de Pérgamo, basándose en un puñado de textos aislados y con frecuencia muy fragmentarios. Si echamos una ojeada de comparación a la Europa medieval, podemos ver otra vez buen número de excepciones locales a la casi totalidad de las reglas que intentamos formular. Si los documentos que tuviéramos en torno a la Inglaterra del siglo XIV fueran tan malos como los que tenemos para el Asia Menor helenística, y no poseyéramos más que los registros (tan bien analizados por Eleanor Searle) de Battle Abbey, en Sussex, que tratan de la hacienda de Marley desde la fecha de su creación en 1310, nos podríamos imaginar que en esa época una hacienda señorial no consistía más que en «tierra señorial», trabajada en su totalidad por asalariados libres, sin rastro de servidumbre o ni siquiera de rentas en trabajo (entonces casi generalizadas todavía en el sur de Inglaterra), y que llevaba a cabo una «agricultura de barbecho» total, práctica que no se convirtió en la norma general hasta unas cuantas generaciones después.[21]

Los reyes aqueménidas de Persia (y sus sátrapas)[22] y luego sus sucesores macedonios crearon nuevas formas de posesión de la propiedad, sobre todo repartiendo vastas áreas de tierras entre sus favoritos y (en términos muy distintos)

entre algunos de sus soldados; pero tenemos buenas razones para pensar que permitieron la subsistencia de las viejas costumbres, al menos en cierta medida, en tanto en cuanto se referían a los que trabajaban realmente la tierra; y ello habría permitido la subsistencia de muchas peculiaridades locales. Me gustaría dar cuenta, de pasada, de una duda surgida a propósito de la idea, tan popular en épocas modernas, de que los aqueménidas se pretendían dueños de todas las tierras de su reino, en un sentido mucho más auténtico que la moderna ficción que supone el «patrimonio real» de nuestros gobernantes. En Israel a mediados del siglo IX, desde luego, el rey no disfrutaba de ningún derecho de ese tipo: queda bien claro por la maravillosa historia que aparece en I Reyes, xxi, en la que el rey Acab codicia la viña de Nabot, sin ser capaz de obligarle a que se la entregue, aunque sea en venta o por cambio; finalmente la mala de la reina Jezabel se las arregla para asesinar judicialmente a Nabot, de manera que, al parecer, sus propiedades pasan en prenda a manos del rey, lo que acarreará fatales consecuencias para el malvado.[23] Tanto si los monarcas aqueménidas pretendían ser los dueños de todas las tierras del imperio persa como si no, es natural que los reyes macedonios, a partir de Alejandro, afirmen sus derechos de conquista en oriente y consideren que ostentan la propiedad de todo el «territorio ganado con la espada» (véase, *e.g.*, Diod., XVII.17.2) al margen del territorio de las ciudades griegas que estaban dispuestos a reconocer como tales (cf. V.iii).[24] Sin embargo, incluso dentro de la vasta zona que formaban las «tierras del rey» existían diversas variedades distintas de ocupación (véase Kreissig, LPHO, esp. 6-16); y es de suponer que, por debajo de los arrendatarios que ocasionalmente aparecen en nuestras fuentes, siguieran existiendo principalmente las antiguas formas de ocupación de la tierra.

Cuando, al interpretar la documentación epigráfica referente a la ocupación de la tierra de Asia durante la época helenística, dejamos que el griego signifique lo que, con todo derecho, suponemos que significa, no cabe la menor duda de que, entre las diversas formas de ocupación con las que nos encontramos se halla la servidumbre en una forma u otra (y no necesariamente siempre la misma). Existen pocos documentos que recojan la venta o la donación de tierras con inclusión de sus ocupantes, y que además nos permitan pensar que al menos algunos de esos ocupantes, sobre todo los llamados *laoi* o *basilikoi laoi* (la población nativa), no eran esclavos. Con todo, es muy posible que el traspaso de las tierras con sus ocupantes signifique muy probablemente que tales ocupantes eran, si no esclavos, sí siervos, ligados a la gleba, ya fuera a una determinada finca o a la comunidad de su aldea (como luego veremos, nos encontraremos estos dos tipos de restricción del movimiento de los campesinos en el colonato tardorromano). Pero no creo que podamos tener la completa seguridad de que esas personas eran siervos en casos en los que no tenemos más pruebas de su condición: puede que se les mencione junto con la tierra simplemente porque eran los colonos más o menos hereditarios, que era de *suponer* que continuarían trabajándola igual que antes, constituyendo, por lo tanto, una posesión de lo más valioso, en todo caso cuando no había ningún otro modo más fácil de conseguir la realización del trabajo agrícola. Aprovechando una expresión técnica de la lengua jurídica inglesa, podría pensarse que constituirían una especie de *goodwill* ['accesión'] en la tierra, a saber, que supondrían una contribución importante a su valor creando la posibilidad de que no faltaran familias que la trabajaran, lo mismo que la *good-*

will que conlleva un taller en la Inglaterra moderna, por ejemplo, puede hacer aumentar su valor de venta. No obstante, al menos una inscripción muy famosa de mediados del siglo III, sobre la venta de tierras que hizo el rey seleúcida Antíoco II a la reina Laodice, de la que se había divorciado, deja prácticamente claro que los *laoi* que se venden junto con ellas eran efectivamente siervos. La carta del rey dice que ha vendido a Laodice por 30 talentos, libre de derechos reales, Pannoukome (o la aldea de Pannos) con sus tierras, «y todos los lugares habitados (*topoi*) que pueda haber en ellas, y los *laoi* que conllevan, junto con sus casas y los ingresos del [presente] año,[25] ... así como todas las personas de la aldea que fueran *laoi* y que se hubieran trasladado a otros lugares» (Welles, *RCHP*, 18.1-13). Es bien cierto el hecho de que se dice claramente que algunos de los *laoi* se han trasladado a vivir a otras partes, probablemente a algún sitio más seguro (cf. *RCHP*, 11.22-25); pero no cabe razonablemente ninguna duda (a pesar de las recientes afirmaciones en sentido contrario)[26] de que el documento recoge una venta en firme a Laodice, en unos términos tan explícitos como pueda ser posible, y de que los *laoi* de la aldea en cuestión iban incluidos en la venta, aunque algunos se hubieran mudado a otra parte; así que Laodice, al haber adquirido su título de propiedad, tiene derecho, evidentemente, a reclamarles, si así lo desea, su vuelta a la aldea, que ahora le pertenece y a la que, obviamente, se los considera vinculados.

Un famoso papiro de Viena de 260 a.C. (*PER*, Inv. 24.552 gr. = *SB*, V.8.008)[27] que pretendía proteger de alguna manera de la esclavización indiscriminada a los habitantes de Siria y Palestina, sometidas entonces a Ptolomeo II, hace referencia a la adquisición de *sōmata laïka* (líneas 2, 22) por parte de determinados particulares, y dispone que, si los *sōmata* en cuestión eran *oiketika* cuando se les adquirió, se les pueda retener, pero que si eran *eleuthera*, habrá que quitárselos a sus compradores (a menos que no se los hubieran vendido agentes del rey), y que en adelante no se venderán en prenda *sōmata laïka aleuthera*, excepto en circunstancias especiales motivadas por asuntos fiscales. La palabra griega *sōmata* (literalmente 'cuerpos') se utiliza frecuentemente, aunque no siempre, por esclavos; el sustantivo *oiketēs*, del que deriva *oiketika*, es raro en los papiros ptolemaicos, pero, cuando se utiliza, parece casi siempre que designa a los esclavos; y el adjetivo *laïka* procede de *laos*, palabra reservada para designar a los habitantes indígenas, a los «nativos» (cf. I.iii, n. 13). Según Bieżuńska-Małowist, esta ordenanza trata de «une main-d'oeuvre libre mais dépendante»; y, según el punto de vista de Rostovtzeff, probablemente iba dirigida «contra el empeño de algunos personajes en esclavizar a los trabajadores libres, principalmente transformando la servidumbre oriental, tan parecida a la esclavitud, en esclavitud corriente del tipo griego»; y añade: «puede que esto sea la base en la que se apoya la distinción que hace el papiro de Viena entre los *sōmata laïka eleuthera* ('servidumbre oriental') y los *sōmata onta oiketika*».[28] Por otro lado, el primer grupo (el de los *eleuthera*) podría muy bien haber estado formado por los que eran completamente libres, o al menos incluirlos. Todavía no tenemos suficiente información sobre la ocupación de la tierra en la Siria del siglo III para poder precisarlo.

Es asimismo bastante probable que sea a los que yo llamo siervos a los que se refieren las inscripciones cuando hablan de *oiketai* (u *oiketia*, *e.g.*, *SIG*³, 495.112-113),[29] así como algunas otras fuentes epigráficas y literarias.[30] Entre las

inscripciones me gustaría mencionar tan sólo la famosa de Mnesímaco, grabada en una pared del templo de Ártemis (Cibeles) en Sardes, en el Asia Menor occidental, probablemente hacia el año 200 a.C., y que recoge un traspaso —y no, como se solía pensar, una hipoteca— de tierras de la corona situadas cerca de Sardes que realiza Mnesímaco, para lo cual no tenía ningún título irrecusable de propiedad.[31] La inscripción menciona a los «*laoi* y sus casas, junto con sus pertenencias» (que al parecer se definen «vinculados a las fincas» y que aparentemente pueden pagar la renta en dinero y en trabajo), así como a los *oiketai*, que normalmente son considerados esclavos. Me gustaría añadir tan sólo que respecto al Egipto ptolemaico oímos hablar de ciertos campesinos, frecuentemente *basilikoi geōrgoi* ('labradores de las tierras de la corona'), que, sin que quepa la menor duda, eran libres, en el sentido técnico de que no eran esclavos y que tampoco se les podía definir como siervos, pero que, sin embargo, se hallaban sometidos a unos controles de lo más estricto y a una vigilancia mucho mayor de lo que yo haya podido ver en cualesquiera otros campesinos no siervos en todo el mundo griego.[32]

Existe, sin embargo, una documentación mucho mejor acerca de la existencia de la servidumbre en el Asia helenística, que muchas veces pasan por alto los estudiosos del tema,[33] acaso porque procede principalmente de comienzos de la época romana, y que es de Estrabón, el geógrafo griego que vivió en Amasía del Ponto, en la ribera meridional del mar Negro, y escritor de época de Augusto y Tiberio. Algunos pasajes de Estrabón prueban concluyentemente la existencia de lo que yo llamo servidumbre en las fincas pertenecientes a algunos templos de Asia Menor; y otros testimonios de la misma especie nos los proporcionan ciertas curiosas inscripciones de los reyes de Commagene (en Siria nororiental), de mediados y finales del siglo I a.C. Esta documentación se refiere específicamente a los llamados «hierodulos» (en griego *hierodouloi*),[34] literalmente 'esclavos sagrados', y a los que definiríamos acaso mejor en nuestra lengua con la expresión «criados del templo». Mi opinión es que la forma genérica de ocupación de la tierra de estos hierodulos (que pasaré a definir inmediatamente) distaba mucho de ser excepcional y de hallarse limitada a las tierras de los templos; seguramente constituyó uno de los tipos más antiguos de ocupación de la tierra que hubo en Asia, y el único motivo de que se conservara durante el tiempo suficiente para permitirnos comprender cuál era su naturaleza específica es que se trataba de tierras consagradas y pertenecientes a los templos, por lo que, consiguientemente, no se hallaban sujetas a las vicisitudes normales de la posesión de particulares, que hubieran supuesto la fragmentación (a consecuencia de herencias y también de ventas) y el cambio en los sistemas de ocupación. Debo añadir que mi postura no es en absoluto la misma que tiene sir William Ramsay, quien creía que la totalidad o la gran mayoría de Asia Menor estaba compuesta entonces por una serie de fincas de templos, muchas de cuyas tierras habrían sido confiscadas por los monarcas helenísticos. La teoría de Ramsay se ha visto refutada totalmente por Jones (*GCAJ*, 309-310, n. 58). Lo que yo quiero decir es totalmente distinto, esto es, que los ejemplos de servidumbre «sagrada» que vemos que existían en las fincas de los templos a finales de la época helenística eran seguramente restos de formas de servidumbre que anteriormente ya habían proliferado en Asia Menor.

Me parece particularmente significativo el hecho de que, al menos en dos de

los textos claves que mencionan a los hierodulos, aparezca un rasgo de su condición que también aparece en el caso de otros pueblos identificados como siervos en el período clásico: los ilotas de Esparta, los penestas de Tesalia y los mariandinos de Heraclea Póntica.[35] Este rasgo consiste en que no se les puede vender al margen de la tierra en que residen. Estrabón dice que, cuando Pompeyo hizo a su favorito Arquelao sacerdote del importante templo de Ma (o Enío) en Comana del Ponto (en 64-63 a.C.), le hizo regidor de todo el principado y dueño de los hierodulos que vivían en él, que alcanzaban la cifra de no menos de 6.000, «excepto que no tenía la facultad de venderlos» (XII.iii.32-36, esp. 34, pág. 558). Ello, a mi juicio, querría decir seguramente que se trataba del reconocimiento de una situación que existía desde hacía mucho tiempo. Unas inscripciones de Commagene, incluida la famosa erigida por Antíoco I de Commagene, el país del Nimrud Dagh (al sureste de Turquía), son todavía más concretas: no sólo disponen (con las palabras *mēte eis heteron apallotriōsai*) que no se puede enajenar a los hierodulos ni a sus descendientes, sino que además prohíbe convertirlos en esclavos (*mēte ... katadoulōsasthai*), proporcionándonos así la prueba concluyente de que los hierodulos, a pesar de su nombre, no eran técnicamente esclavos (véase esp. *IGLS*, I.1 = *OGIS*, I.383, líneas 171-189).[36] Estrabón menciona otros cuantos grupos de hierodulos, que incluían a «más de 6.000» en Comana de Capadocia, de los que era *kyrios* el sacerdote de Ma (XII.ii.3, pág. 535), y «casi 3.000» en un establecimiento perteneciente al templo de Zeus de Venasa en Morímene (también en Capadocia, *id.*, 6, pág. 537). Estos templos, junto con otros situados en otras partes más remotas de Asia Menor,[37] conservaron evidentemente viejos modos de vida en sus fincas. En las tierras de otros templos había ido decayendo la servidumbre, sin duda debido a la influencia griega y romana. El templo de Men Ascaeno, en el territorio de Antioquía de Pisidia, por ejemplo, poseyó otrora bastantes hierodulos, pero esa situación había cambiado ya en época de Estrabón (XII.viii.14, pág. 577; y véase Levick, *RCSAM*, 73, 219). También en tiempos de Estrabón había menos hierodulos que antes en el templo de Anaitis en Zela del Ponto, en el que otrora su sacerdote fuera «dueño de todo» (*kyrios tōn pantōn*); Estrabón define a la Zela de su época como «una pequeña ciudad [*polisma*] de hierodulos en su mayor parte» (XI.viii.4, pág. 512; XII.iii.37, pág. 559). Existen otras muchas fincas de templos en Asia Menor (y al menos una al norte de Fenicia), recogidas por Estrabón o conocidas por otras fuentes (casi todas epigráficas), para las que no se menciona específicamente a los hierodulos, pero en las que es de suponer que existieran o ellos u otros siervos.[38] Fuera de Asia, y sobre todo en Egipto, oímos hablar de criados de templos que bien pudieran haber sido siervos, pero la documentación es bastante oscura.[39] No tengo ahora en cuenta otros tipos de hierodulos, tales como las prostitutas sagradas de las que oímos hablar en el oriente griego (por ejemplo en la Comana Póntica), e incluso en la propia Grecia (en Corinto) y en Sicilia (en Érice).[40]

El material que he aportado hasta el momento prueba, sin que quepa la menor duda, que existieron algunas formas de servidumbre en Asia durante el período helenístico, casi con toda seguridad como reliquia de regímenes anteriores. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que esas formas de servidumbre tenderían a diluirse a consecuencia del contacto con la economía más avanzada de Grecia y Roma (sobre todo, desde luego, cuando las tierras caían en manos o bajo

control de los griegos o de nativos helenizados o de romanos), así que al cabo de unas cuantas generaciones habrían dejado virtualmente de existir, excepto cuando formaran parte de complejos muy conservadores como pudieran ser las fincas de los templos que he discutido anteriormente y en áreas remotas poco influidas por la economía grecorromana, tales como Iberia/Georgia (véase más arriba). Hasta la introducción del colonato tardorromano (acerca del cual véase IV.iii) no pudo mantenerse viva la servidumbre en el mundo griego (ni, como luego veremos, en el resto del imperio romano) y, una vez que desaparece en un determinado lugar, ya no quedan rastros de que volviera a establecerse.

Recientemente algunos especialistas marxistas han pretendido, especialmente (aunque por distintas vías) Kreissig y Briant,[41] que la condición de dependencia existente en Asia que yo llamo servidumbre (al igual que Kreissig, aunque no Briant) constituye una forma de producción básicamente distinta de la helénica, y que en los reinos helenísticos deberíamos reconocer la existencia de lo que el propio Marx y algunos de sus seguidores llamaron el modo de producción «oriental» o «asiático». Lo más que puede hacer es citar parte del último párrafo del último artículo de Kreissig, que se halla escrito, para nuestra comodidad, en inglés y constituye una colección utilísima de material relativo a la ocupación de la tierra en la época helenística. Según sus puntos de vista, dentro de las formas de ocupación que especifica, y que incluyen la mayor parte, con mucho, de las tierras del Asia helenística, «el sistema de *laoi*, trabajo dependiente en forma de servidumbre, es el que predomina de forma destacada ... En el sector más básico de la producción, a saber, en la agricultura, oriente es profundamente oriental durante la época helenística, y para nada griego. El ''helenismo'' quedaba limitado a elementos de superestructura social» (LPHO, 26).

No puedo aceptar este juicio con esa formulación por las siguientes razones:

1. A mi juicio, la existencia de un modo de producción «oriental» o «asiático» es un concepto inútil e incluso equívoco, que Marx desarrolló basándose en lo que ahora se ha visto que era un conocimiento defectuoso del mundo oriental (si bien se basaba en las mejores fuentes de las que se podía disponer en su tiempo), y demasiado impreciso como para tener valor alguno a la hora de realizar un análisis histórico o sociológico. No puedo creer que cualquiera que haya leído las obras de Daniel Thorner y Perry Anderson citadas en I.iv, n. 15 pueda tener ganas todavía de sostener una noción tan pasada de moda como ésta. Los modos de producción preclásicos (cf. I.iv) han de caracterizarse de manera totalmente distinta y más específica.

2. Aunque aceptemos de momento que vale la pena emplear el concepto de modo de producción «oriental/asiático», tenemos un argumento decisivo en contra de la opinión según la cual la servidumbre del Asia helenística era un ejemplo de ello, que adopta la forma de *reductio ad absurdum*. Hacia el año 300 d.C., con la introducción del colonato romano tardío, reapareció la servidumbre, pero esta vez era impuesta y mantenida por el gobierno imperial romano y a una escala mucho mayor que antes, aumentando no sólo en extensión geográfica, sino además en severidad a medida que iba pasando el tiempo, hasta convertirse en el principal modo de producción. Como veremos (en IV.iii), todos los colonos que trabajaban la tierra e incluso también todos los propietarios que trabajaban se hallaban originalmente vinculados a la gleba, unos a sus parcelas y otros a sus

aldeas. Se trataba efectivamente de una servidumbre, y no muy distinta, en lo fundamental, en cuanto modo de producción, de algunas de las formas más antiguas de Grecia y Asia que examinamos antes. Si tratáramos la servidumbre de los comienzos del período helenístico como un modo de producción «no helénico», sino «oriental/asiático», nos veríamos ineludiblemente abocados a considerar que el imperio romano tardío tuvo también ese modo de producción, idea que resulta evidentemente ridícula.

3. El propio Kreissig admite que en una región como la de Priene, «antigua colonia griega y no un establecimiento nuevo del período helenístico en Asia Menor ..., la esclavitud-mercancía ... debió de ser bastante corriente» (LPHO, 25). Pero antes de las conquistas de Alejandro una gran parte de las mejores tierras del oeste y sudeste de Asia Menor habían sido tomadas por los colonos griegos, que ya desde el siglo IX habían ido fundando asentamientos amurallados que acabaron convirtiéndose en ciudades; y podemos suponer, desde luego, a pesar de lo mal informados que estamos acerca de los métodos de explotación de la agricultura en Asia Menor, que los ciudadanos de todas las ciudades fundadas en las épocas arcaica y clásica habrían utilizado esclavos para la agricultura siempre que pudieran. Obviamente, las excepciones habrían sido los casos en los que un sistema preexistente de servidumbre, u otro que se hubiera introducido al producirse la conquista de la tierra, proporcionara unas posibilidades más o menos iguales de explotación; pero el único ejemplo prehelenístico seguro que tenemos de ello en Asia, y cuya peculiaridad señalaron los propios griegos, es Heraclea Póntica (véase más arriba). Naturalmente, bien pudo haber otros ejemplos prehelenísticos de servidumbre, pero no conozco ningún testimonio seguro sobre ellos, excepto tal vez los pedieis del territorio de Priene.[42] Buena parte de las regiones costeras de Asia Menor (sus comarcas más fértiles y pobladas) habrían de ser excluidas, por consiguiente, de la categoría de modo de producción «oriental/asiático», aunque estuviéramos dispuestos en principio a aceptar su existencia; y precisamente la existencia de esta zona habría supuesto un efecto importante en las comarcas colindantes.[42a]

4. En cuanto al resto de Asia Menor y Siria, Kreissig y los demás no han tenido muy en cuenta el hecho de que allí la servidumbre durante el período helenístico constituyó una fase bastante transitoria, que evidentemente empezó a decaer en cuanto se vio expuesta a la influencia griega (y romana). Tras repasar toda la documentación citada por Kreissig y Briant, quiero hacer hincapié en que se centra en la parte más antigua del período helenístico, sobre todo en los finales del siglo IV y primera mitad del III, que es cada vez más rara para el II y se acaba totalmente a partir de esa fecha, excepción hecha de los casos de las fincas de templos antiquísimos o de comarcas poco expuestas a la influencia griega o romana. Después de la época de Estrabón y hasta la introducción del colonato tardorromano, prácticamente falta toda documentación que evidencie la continuación de la servidumbre, incluso en áreas remotas (cf. Rostovtzeff, *SEHHW*, I.512), aunque, por supuesto, los testimonios de que disponemos son demasiado escasos para permitirnos afirmar con seguridad que se había acabado por completo. Concluiré, por lo tanto, que, a falta de circunstancias especiales, la servidumbre habría tendido a decaer en todas las regiones tan pronto como fueron cayendo bajo el dominio griego (o macedonio) o romano y en cuanto se vio expuesta directamente

a las influencias griegas o romanas, que gradualmente se fueron extendiendo hacia el interior de Asia. No obstante, y a pesar de que la servidumbre no desempeñara un papel principal ni necesario en el sistema de producción grecorromano original, no quedó totalmente al margen de él ni mucho menos: existió, desde luego, como hemos visto, en cuanto institución *local*, en varios puntos del mundo griego, manteniéndose a veces durante siglos en la zona en la que hubiera pasado a ser tradicional. Como luego explicaré en IV.iii, cuando se redujo en gran manera el nivel de explotación al que había llegado el esclavismo, y el imperio romano tuvo que arrostrar, para sobrevivir, graves cargas adicionales (especialmente un ejército mucho más numeroso y más funcionarios civiles), se introdujo desde arriba la servidumbre a gran escala, adoptando la forma del colonato tardorromano. Por consiguiente, la existencia de la servidumbre en el oriente helenístico, incluso en el breve período en el que siguió siendo importante, no debe llevarnos a concluir equivocadamente que esta zona no estaba sometida al método de producción grecorromano típico. La esclavitud total, como modo de producción que más favor obtuvo entre las clases propietarias griegas y romanas, debió de ejercer siempre una influencia constante, incluso en las zonas en las que no llegó a predominar. Las enormes riquezas de los «amigos del rey» de época helenística (cf. III.ii y las correspondientes notas 9-10) y de los ciudadanos que dirigían tantas ciudades griegas durante ese período (incluyendo algunas de las recién fundadas por los reyes) debieron comportar, naturalmente, la rápida expansión de las zonas dominadas por el modo clásico de producción, dentro del cual la esclavitud tenía un papel absolutamente vital; así que el esclavismo y la explotación de los campesinos libres provenientes de la servidumbre acabaron convirtiéndose en el principal medio a través del que extraían sus excedentes las clases de los propietarios.

Tengo que volver a insistir en que sabemos demasiado poco acerca de los sistemas de ocupación de la tierra en Asia como para poder definir con cierta seguridad los métodos mediante los cuales se explotaba a la población trabajadora agrícola, tanto para la época anterior como para la posterior al control directo que llegaron a ejercer sobre ella las ciudades griegas. En concreto, no sabemos absolutamente nada de lo que pasaba con la población nativa de cada zona, los *laoi* (que, sin duda, consistían mayoritariamente en siervos), una vez que fueron integrados totalmente en la economía griega. Incluso resulta inseguro el momento preciso en el que deberíamos suponer que se produjo dicho cambio, pero, probablemente, deberíamos considerar que fue fundamentalmente el paso de tales campesinos de la «tierra del rey» (y tal vez del señorío de un dinasta autóctono o de un cortesano helenístico que permitiera la continuación del viejo sistema de explotación) a la ciudad griega. Los reyes helenísticos no sólo fundaron muchas nuevas ciudades, lo mismo que hicieron después muchos emperadores romanos en Asia, sino que además muchas aldeas antiguas y cleruquias militares fueron ascendidas al rango de ciudad;[43] a veces (aunque no podemos decir con cuánta frecuencia) se transferían las tierras a los favoritos del rey, con permiso de «incorporarlas» al territorio de una ciudad (véase esp. Welles, *RCHP*, 10-13 y 18-20);[44] y también podían venderse las tierras o ser donadas por el rey a una ciudad: conocemos una

venta realizada por el rey Antíoco I a Pitane, y de una donación de Ptolomeo II a Mileto (*OGIS*, 335.133 ss.; *SIG*[3], 322 § 38).

¿Qué pasó con el siervo cuando salió de esa condición? La respuesta, de nuevo, es que no lo sabemos: no podemos más que especular, decidiendo entre diversas alternativas. En principio, estas alternativas son que, al cambiar su situación, pasaría a convertirse en un esclavo total o en un arrendatario libre, o bien, presumiblemente, en propietario, pero yo me imagino que, en el estadio inicial, este caso sería bastante raro, aunque los descendientes de algunos ex siervos lograran eventualmente llegar a la posesión franca de la tierra. Muchos griegos de los que se adueñaban de los campos de labor de sus anteriores propietarios asiáticos nativos se verían más que tentados a tratar a los siervos —a cuya condición no debían estar acostumbrados— como a esclavos-mercancía, cuando vieran que podían hacerse con ellos. Y en eso estoy de acuerdo con Rostovtzeff: «No veo que nada pudiera evitar que los reyes, los sumos sacerdotes o los señores feudales [*sic*] de Bitinia, el Ponto, Capadocia, Galacia y Paflagonia vendieran bajo cualquier pretexto algunos de sus siervos a cualquier agente de los *publicani* [arrendatarios del cobro de impuestos] romanos o a cualquier tratante de esclavos de Delos» (*SEHHW*, III.1.515, n. 49). Admitamos, pues, que una proporción —aunque una proporción desconocida— de ex campesinos siervos se vieron reducidos a la esclavitud completa.

Por otro lado, muchos especialistas han llegado a la conclusión de que, cuando las viejas «tierras del rey» fueron absorbidas por las ciudades (ya fueran antiguas o recién fundadas) y pasaron a formar parte de sus territorios, su *chōra*, los *laoi* existentes en ella, que anteriormente habían sido siervos, habrían dejado de serlo y habrían pasado a convertirse en *paroikoi* o *katoikoi* libres de esas ciudades, pero no en sus ciudadanos, por lo que no poseían en ellas derechos políticos de ningún tipo, si bien se les admitía la condición de habitantes libres. Tal era el punto de vista de Rostovtzeff, expresado en diversos lugares, con distintos grados de seguridad, y también otros lo han afirmado muchas veces como un hecho indiscutible.[45] Tarn lo expresa rotundamente, cuando dice que «los campesinos *seguirían* siendo en ocasiones siervos ... pero por lo general se convirtieron en "colonos" (*katoikoi*) libres hereditarios, que pagaban impuestos a la ciudad, adquiriendo a veces sus aldeas una especie de vida corporativa ... La ciudad griega constituia, pues, un adelanto para el campesino asiático y tendía a elevar su condición» (*HC*[3], 134-138, en 135).

A mi juicio, el argumento más convincente para esta teoría es la falta de documentación acerca de la ocupación de tierras por siervos en el Asia romana posterior a Estrabón y la aparente presencia de gran número de campesinos libres. No obstante, no parece que existan muchos documentos que confirmen la conversión de los siervos en *paroikoi* o *katoikoi* libres. Una inscripción citada muchas veces como prueba de este proceso, a saber, la carta de un rey helenístico a Priene, en el siglo III a.C. (Welles, *RCHP*, 8), me parece a mí totalmente inválida en este sentido: la interpretación que de ella hacen Welles y otros (incluso Kreissig, LPHO, 24), resulta, a mi juicio, demasiado autocomplaciente.[46] Por otra parte, en 133 a.C., la ciudad de Pérgamo concedió la ciudadanía a todos los *paroikoi* inscritos y a algunas otras personas (sobre todo militares), promoviendo a su vez a la categoría de *paroikoi* a varios otros grupos, incluyendo a los esclavos

públicos (*dēmosioi*), a los descendientes de libertos y a «*basilikoi* adultos o jóvenes» (*OGIS*, 338.10-19, 20-26).[47] Al igual que en la inscripción de Priene, citada anteriormente, no se hace ni mención de los *laoi*. Pero, ¿quiénes son los *basilikoi*? Según unos, siervos, y según otros, esclavos. Me temo que el término ambiguo *basilikoi* se usaba deliberadamente, para indicar las dos condiciones, una dudosa o los casos intermedios.

Así pues, la servidumbre desapareció prácticamente del Asia helenística y romana, pero no podemos decir cuántos ex siervos se convirtieron en esclavos y cuántos alcanzaron una condición total de libres. Yo apostaría que la incorporación al territorio de una ciudad de sus tierras colindantes tendería, a la larga, a elevarlos a una condición teóricamente más libre, como muchos especialistas pensaban. Cabría suponer que ello les permitiría oponer una resistencia más eficaz a la explotación; pero, por otro lado, seguían sin disfrutar de ningún derecho político, y, de hecho, su anterior situación de siervos habría dado, al menos a algunos de ellos, ciertos privilegios tradicionales (por ejemplo, un límite a las rentas o a las prestaciones de trabajo que se les exigía que realizaran), que dejarían de tener efectividad, al alcanzar un *status* técnicamente libre. De hecho, su incorporación a lo que era, hasta cierto punto, una economía de mercado y monetaria bien pudo llevar a un aumento de su explotación y de las diferenciaciones económicas y sociales entre ellos.

No tengo que hacer más que una breve mención a lo que llamaría «la zona romana», la parte del imperio romano que, según mi definición de I.ii, no era griega. Tampoco la servidumbre era originaria de la primitiva zona romana, aunque tal vez existiera algún tipo de ella en Etruria (véase más arriba y n. 4). Tal vez los romanos prefirieran tratar como libres al menos a algunos de los que cayeron bajo su control y que padecían alguna forma de servidumbre: presento tres ejemplos posibles en una nota,[48] uno de ellos procedente de Sicilia, que constituye una de las zonas griegas en el sentido que yo le doy al término.

Ha llegado ya el momento de volver al colonato tardorromano. Hasta finales del siglo III de nuestra era no se empezó a introducir una legislación que sometía a ciertas formas de servidumbre legal a la totalidad de la población trabajadora agrícola del mundo grecorromano. En esbozo, los arrendatarios (*coloni*) se convirtieron en siervos, vinculados a sus fincas o a sus parcelas o a sus aldeas, y casi tan sometidos a sus señores como lo estaban los esclavos a sus amos, si bien técnicamente seguían siendo *ingenui*, libres y no esclavos; también los campesinos propietarios se vincularon, en este caso a sus aldeas. Había unas diferencias notables entre los distintos grupos dentro de la población trabajadora agrícola y entre las distintas áreas: para los detalles, que ahora no nos interesan, véase IV.iii.

Como ya he dicho antes, ni en griego ni en latín hubo una palabara técnica general que significara «siervo» o «servidumbre»; pero la expresión latina *coloni*, que originalmente se había empleado con el sentido de 'granjero' o 'colonizador', y durante el principado había pasado a significar cada vez más 'arrendatario' de unas tierras de labor, a partir del reinado de Constantino (comienzos del siglo IV) se utilizó corrientemente para indicar a los que yo llamo siervos. A partir de 342 d.C. (*CTh*, XII.i.33), empieza a hacer su aparición el término *colonatus*, en el sentido de colonato vinculado (véase IV.iii). A mediados del siglo V encontramos

el término latino *adscripticii* (*enapographoi* o *enhypographoi* en griego) empleado para designar a los *coloni* que según mi definición fueran estrictamente siervos (véase de nuevo IV.iii). Incluso cuando el colonato servil se hallaba en pleno apogeo, el gobierno se veía, no obstante, con dificultades, si no en la imposibilidad de expresar la condición jurídica de los *coloni* satisfactoriamente sin recurrir a la terminología de la esclavitud, que, como bien se percibía, no era totalmente apropiada (trataré de ello con más extensión en IV.iii § 21). El emperador Justiniano llegó a demostrar cierta exasperación ante la dificultad que encontraba a la hora de distinguir entre esclavos y *adscripticii* (*CJ*, XI.xlviii.21.1, 530 d.C). Anteriormente, en una constitución de *ca.* 393, relativa a la diócesis civil de Tracia, el emperador Teodosio I, aun admitiendo que sus *coloni* eran legalmente «de condición libre» (*condicione ingenui*), llegaba a restringir su afirmación añadiendo que «se les debe *considerar* esclavos de la propia tierra en la que nacieron» (*servi terrae ipsius cui nati sunt aestimentur*), y decía de su *possessor* que ejercía sobre ellos «el poder de un amo» (*domini potestas, CJ*, XI.lii.1.1). No hace falta ni añadir que jurídicamente era imposible, por supuesto, que la tierra poseyera ni esclavos ni nada: una ficción de ese estilo seguramente hubiera dejado perplejo a cualquier jurista latino de la época clásica del derecho romano (siglos II y comienzos del III), que la hubiera condenado como el absurdo legal que era. Hubo otros intentos, que recogeré en IV.iii (§ 21), de presentar a la tierra dotada de alguna misteriosa personalidad jurídica propia, y con capacidad para ejercer alguna fuerza. Añadiré que en la Europa medieval nos topamos de vez en cuando con afirmaciones que dicen que todos somos o libres o *servi* (véase, *e.g.*, Hilton, *DSME*, 9); pero en esa época la palabra *servus* significaba con frecuencia algo más parecido a «siervo» que a «esclavo».

No puede uno evitar acordarse de los brillantes pasajes que aparecen en dos obras bastante primerizas de Marx, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) y los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), en los que define al heredero de una finca vinculada como propiedad de dicha finca, heredado por la tierra, «un atributo encadenado a ella», de hecho «siervo de la propiedad inmobiliaria» (*MECW*, III.106, 266). Pero, naturalmente, Marx era perfectamente consciente de la paradoja: escribía de forma totalmente teórica y con mucha ironía, mientras que los emperadores romanos no daban más que unas excusas de lo más flojo para justificar una situación que ellos sabían que era anómala según el derecho romano, pero que intentaban justificar.

He llegado a dar algunos detalles acerca de la condición jurídica de los *coloni* del imperio tardío, tal como lo veía el gobierno, porque hace resaltar todavía más el papel dominante que desempeñó siempre la esclavitud, en sentido estricto, en las mentes de las clases dirigentes romanas. Podían admitir a regañadientes que sus *coloni* eran *ingenui* y no esclavos, pero, llevados por la condición de sometidos de los *coloni*, les adjudican todos los términos de la esclavitud, menos los estrictamente técnicos, nunca simplemente *servi* o *mancipia*, sino *servi terrae* y expresiones de ese estilo, que desde el punto de vista estrictamente jurídico son simples metáforas. El propio hecho de que la sociedad grecorromana siguiera estando, por así decir, empapada de esclavismo y dominada por su ideología, diría yo que afectaba en gran medida a las instituciones de la servidumbre que se desarrollaron a partir del siglo IV (véase la última parte de IV.iii).

Llegados a este punto, creo que sería útil que hablara brevemente del uso que hacen los textos griegos de la palabra *perioikoi*, que se traduce muchas veces por «siervos», como hace por ejemplo la versión de Ernest Barker de la *Política* de Aristóteles e incluso el comentario de W. L. Newman que la acompaña.[49] Se trata de una traducción equivocada: la característica esencial del *perioikos* no era en modo alguno el que no fuera libre (lo que llamaríamos esclavo o siervo), sino que *carecía de los derechos políticos del estado*. No sería un esclavo, pero tampoco sería siervo. Cuando se usara el término *perioikoi*, un griego de la época clásica pensaría, naturalmente, en primer lugar en los *perioikoi* espartanos, y todos sabían más o menos cuál era la condición de los periecos de Esparta: desde luego no eran no libres y poseían cierto grado de autogobierno en sus asentamientos, a los que, llegada la ocasión, podría llamarse, sin mucha precisión, *poleis* (véanse mis *OPW*, 345-346); aunque naturalmente no tenían derechos políticos en el estado espartano.[50] Se sabe que existieron otras comunidades de *perioikoi* en Grecia, en los territorios de Argos, Élide y Tesalia, y fuera de la propia Grecia continental, en Cirene y Creta.[51] Aristóteles deseaba que las tierras de su estado ideal las cultivaran si no esclavos, al menos *barbaroi perioikoi* (*Pol.*, VII.10, 1.330a25-31; cf. 9, 1.329a24-26); pero como sigue hablando de ellos como si «pertenecieran» a propietarios privados o a la comunidad, estoy seguro de que no concebía que gozaran necesariamente de un estado de libertad: seguramente, para él serían más bien como siervos. Aristóteles estaba al corriente de que algunos pueblos de Asia estaban sometidos a alguna forma de servidumbre o cuasiservidumbre respecto a sus conquistadores griegos, tales como los mariandinos de Heraclea Póntica, que cité antes (seguramente había estudiado la historia de Heraclea Póntica).[52] Y sin duda alguna, pensaría que era perfectamente natural que los griegos aceptaran la existencia de la servidumbre en cualquier país no griego que conquistaran. Del mismo modo, cuando Isócrates, después de quejarse de que los espartanos han obligado a sus vecinos (los mesenios) a *heilōteuein*, habla como si estuviera en manos de éstos unirse a los atenienses para «hacer que todos los bárbaros se conviertan en *perioikoi* de toda Grecia» (IV.131), está pensando seguramente en una condición más comparable a la de los ilotas que a la de los periecos espartanos; compárese su carta al rey Filipo II de Macedona (que cité anteriormente al hablar de los ilotas), en la que se adelanta y aconseja a Filipo obligar a los habitantes indígenas de Asia a *heilōteuein* a los griegos (*Ep.*, III.5).

Antes de dejar el tema de la servidumbre, he de decir que la definición de servidumbre y de siervo que he adoptado (la de la Convención de 1956) tal vez no parezca idéntica a primera vista a la que, según da la impresión, tenía Marx *in mente* cuando utilizaba esos términos, o a las palabras alemanas de las que existen traducciones justificadas en inglés. En realidad, mi concepción y la suya son bastante parecidas: en la mía sólo falta un elemento que a veces, pero no siempre, figura y destaca en la visión de la servidumbre que él tenía. La impresión inmediata que resulta a la vista de ciertos escritos suyos, es que para Marx la característica más sobresaliente de la servidumbre era la «renta de trabajo» (*Arbeitsrente*): la obligación que se impone a un hombre que está «en posesión de sus propios medios de producción» de realizar una cantidad sustancial de trabajo en la tierra de su señor. Ello vale, en particular, para la discusión general que hace Marx de

la «renta de trabajo» en *Capital*, III.790-794 (= *MEW*, XXV.798-802), del que ya he dado algunas citas (es uno de los pasajes más importantes de los que escribió Marx). Allí parece, en un determinado momento, que vaya a dar una breve descripción de los siervos definiéndolos «los que están sometidos a trabajos forzados» (*Cap.*, III.793). Siempre que Marx escribía acerca de la servidumbre, probablemente pensaba básicamente en una situación típica de Europa, que, como él decía, implicaba lo siguiente: «puedo decir que el campesino siervo, como tal, existió hasta ayer mismo en toda la Europa oriental. Por ejemplo, este campesino trabajaba tres días para sí mismo en su propio campo o en el que se le había adjudicado, y los tres siguientes realizaba un trabajo forzado y gratuito en la finca de su señor (*Salario, precio y ganancia*, ix, en *MESW*, 211; cf. *Cap.*, III.790).

Personalmente creo que la existencia de una «renta de trabajo» tendería a subordinar más al colono a su señor, sobre todo en una economía en la que no era raro el trabajo esclavo, pues el colono trabajaría directamente a las órdenes de su señor o su agente (*actor, procurator*) y, a ojos del superintendente, no se distinguiría con demasiada claridad del esclavo.

Pues bien, si la «renta de trabajo», en forma de prestación personal importante en las tierras del señor, constituye, efectivamente, una característica fundamental del siervo, en ese caso no se podría decir que hubiera existido servidumbre en la Antigüedad, pues no tenemos prueba alguna de que se obtuviera «renta de trabajo» alguna, a una escala notable, en todo el mundo griego y romano hasta fecha muy tardía, hasta el siglo VI, cuando los papiros de Ravena nos descubren la existencia de prestaciones regulares de trabajo varios días a la *semana*, mientras que en otras fechas y lugares vemos que en el mundo antiguo las prestaciones eran de sólo unos días al *año*, como en una famosa serie de inscripciones procedentes del norte de África (véase IV.ii y sus notas 16-19). Pero, en definitiva, no parece que la prestación de servicios de trabajo efectivos constituyera para Marx un rasgo necesario de la servidumbre, pues llega a decir del hombre al que llama (en inglés) «siervo autosuficiente» («productor directo no libre», sino sometido a una «relación directa de señorío y servidumbre») que «su falta de libertad puede reducirse de una servidumbre con trabajo forzado [*Leibeigenschaft mit Fronarbeit*] a una simple relación tributaria», probablemente al pago de una renta ordinaria en dinero o en especie (*Cap.*, III.790). Y, tras diferenciar al siervo del esclavo (que «trabaja en condiciones de producción ajenas y no como independiente»), dice del siervo que «se requieren unas condiciones de dependencia personal, una falta de libertad, a cualquier escala, y el estar *vinculado a la gleba* de forma accesoria, servidumbre [*Hörigkeit*] en el auténtico sentido de la palabra» (*ibidem*, 791, las cursivas son mías; *MEW*, XXV.799). Igualmente, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx llegaba a decir que el siervo es «un accesorio de la gleba» (*MECW*, III.266), y en *Trabajo asalariado y capital* añade que «pertenece a la tierra» (*MECW*, IX.203). En los *Grundrisse*, hablando del trabajador que mantiene «relaciones de servidumbre», dice que es un «añadido de la gleba [*Zubehör der Erde*], lo mismo que los animales de tracción» (368 = trad. ingl., 465). En el primer volumen de *Das Kapital* (*MEW*, XXIII.743), Marx define que la aparición del trabajador asalariado bajo el capitalismo acontece después de dejar de estar «ligado a la gleba» y «*leibeigen oder hörig* a otra persona» (la traducción inglesa estándar traduce equivocadamente las palabras

alemanas que acabo de citar por «esclavo, siervo o vinculado», *Cap.*, I.715). Aunque a veces Marx utiliza los términos *leibeigen* y *hörig* en el sentido genérico de estar sometido, ser dependiente, o estar bajo el control de otro, las palabras «ligado a la gleba» (*an die Scholle gefesselt*) prueban, dejándolo fuera de toda duda, que en quien aquí estaba pensando era en el que yo llamo siervo. Por eso es por lo que creo que Marx hubiera aceptado bajo ese título al hombre que he definido como «siervo». De hecho, en una nota a pie de página del vol. I del *Capital* (717-718, n. 2), que hace referencia a la situación existente en Silesia a finales del siglo XVII, llega a utilizar el término *diese serfs*, que en *MEW*, XXIII.745, n. 191, se explica como *Leibeigenen*. Para designar esa condición utiliza normalmente el término *Leibeigensachaft*, pero también a veces *Hörigkeit*, como alternativa para indicar un mismo *status*.[53] Un pasaje en el que se detiene en la condición del siervo de las épocas medieval y moderna es *Cap.*, I.235-238 (= *MEW*, XXIII.250-254). En él habla una y otra vez de *Leibeigenschaft* y de *Fronarbeit*. No me queda más que añadir que no debemos pensar, por supuesto, que el uso de las palabras «siervo» y «servidumbre» suponen necesariamente una relación con el feudalismo, por mucho que consideremos que este último implica necesariamente alguna forma de servidumbre (cf. IV.v). Este punto queda explícitamente señalado en una carta de Engels a Marx, fechada el 22 de diciembre de 1882. Tras mostrar su agrado por el hecho de que Marx y él estén de acuerdo acerca de la historia de la *Leibeigenschaft*, Engels añade: «no cabe duda de que la *Leibeigenschaft* y la *Hörigkeit* no son una forma peculiar del feudalismo medieval; las podemos ver en todas partes o casi en todas, en lugares en los que la tierra de los conquistadores es cultivada por sus antiguos habitantes, *e.g.*, muy pronto en Tesalia». Evidentemente, Engels pensaba en los penestas, de quienes hablé brevemente hace poco. Tanto él como otros, añade, han sido inducidos a error a este respecto por la *Mittelalterknechtschaft* (servidumbre medieval): «tendíamos demasiado a basarla simplemente en la conquista» (esta carta de Engels se halla, desgraciadamente, omitida de la *MESC*, en la versión inglesa a la que normalmente hago referencia, de 1956; pero se la puede encontrar en las págs. 411-412 de una edición inglesa anterior, de 1936, que contiene una selección de cartas distinta. El texto alemán está en *MEGA*, III.iv.587 y *MEW*, XXXV.137).

III. Servidumbre por deudas. Ya dije antes que la servidumbre por deudas constituía un fenómeno corriente en el mundo griego y que no debemos cometer el error de suponer que muchas otras ciudades siguieran el ejemplo de Atenas al abolirla por completo. Por lo que sabemos, no podemos citar ni una sola otra ciudad que acabara con ella, y es de suponer que muchas permitieran incluso la esclavización de los deudores morosos. El historiador griego Diodoro Sículo, que había visitado Egipto y escribió una relación de dicha expedición (con mucho material de segunda mano) durante el segundo tercio del último siglo a.C., no inspira demasiada confianza cuando atribuye la reforma de las leyes sobre las deudas que acometió Solón a la imitación de la legislación llevada a cabo por el faraón Bocoris, de finales del siglo VIII; pero seguramente habla de lo que conocía del mundo de su época cuando afirma que la *mayoría* de los legisladores griegos, aunque prohibieran que se tomaran como garantía de la deuda objetos indispensables como las armas o los arados, permitían, no obstante, que los propios

deudores se convirtieran en *agōgimoi* (I.79.3-5), término técnico que implicaría la posibilidad de convertirse no sólo en siervo por deudas, sino también la propia esclavización por el mismo motivo (Plut., *Sol.*, 13,4). Casualmente sabemos que un ciudadano de Alejandría no podía ser esclavo de otro (*P. Hal.*, 1.219-221). Evidentemente también otras ciudades griegas conocían la misma ley, al igual que la Roma arcaica, según la cual, si un ciudadano se convierte en esclavo, ha de ser vendido en el extranjero (en Roma, *trans Tiberim*); pero no podemos tener la seguridad de que esta ley fuera universal (véase Finley, SSAG, 173-174). Yo creo que lo prácticamente seguro es que en todas las épocas existieron formas de servidumbre por deudas en la mayoría de las ciudades griegas. Con frecuencia oímos hablar de que las ciudades griegas aprobaban leyes relativas a problemas de endeudamiento: Asheri, *LGPD* (1969), discute cuarenta casos conocidos del medio milenio que va de 594-593 a 86-85 a.C.

Al igual que en latín tenemos las palabras *servitus* y *servire*, que se utilizaban a veces (como luego veremos) para indicar la simple «servidumbre temporal» de un libre atrapado por las deudas, así como la condición del campesino siervo que sólo era «libre» en el sentido de que técnicamente no era esclavo, también en griego vemos que a los que caían en servidumbre por deudas se les aplicaban palabras (incluso *doulos*), que deberían reservarse para los esclavos, e incluso las que normalmente se dicen de los esclavos (*e.g. sōmata*, literalmente 'cuerpos'). Un fragmento de Menandro nos muestra la cautela que tenemos que tener. Al preguntarle a Daos, en el *Heros*, si la muchacha que ama es una *doule* ('esclava'), responde: «bueno, sí, en cierto modo» (*houtōs, hēsychēi, tropon tina*); y pasa a explicar que ella y su hermano sirven para saldar una deuda (*Heros*, 18-40, esp. 20). Evidentemente se supone que ello sucede en el Ática, pues el escenario de la obra representa el demo ateniense de Ptelea (verso 22); pero hemos de recordar que todas las obras de Menandro se produjeron en la generación siguiente a la destrucción de la democracia ateniense de los siglos V-IV, en 322, momento en el que se podrían haber reintroducido, sin que nadie se diera cuenta, ciertas formas de servidumbre por deudas, e incluso podrían haber recibido un reconocimiento legal por lo menos tácito (cf. V.iii).[54] Si tomamos al pie de la letra algunos de nuestros textos clásicos, vemos la sugerencia de que en algunas ciudades griegas se podría llegar a la propia esclavización a consecuencia del incumplimiento de una deuda, o bien la venta de los propios hijos (véanse, por ej., Lis., XII.98; Isócr., XIV.48; Ar., *Plut.*, 147-148).[55] Dudo que Aristófanes, en los *Acarnienses* (729-835), hubiera representado a su megarense intentando vender realmente a sus dos hijas (que habrían pasado a convertirse, naturalmente, en esclavas de su comprador), si no se supiera efectivamente que se producían semejantes hechos en el mundo griego, incluso en sitios en los que eran contrarios a las leyes. Según Heródoto, que escribe durante el tercer cuarto del siglo V, los tracios, pueblo que, desde luego, no era griego, y que, dicho sea de paso, proporcionó a la Grecia clásica mayor cantidad de esclavos que ningún otro linaje «bárbaro», tenían la costumbre de vender a sus hijos en el extranjero (V.6.1); y unos seiscientos años más tarde, Filóstrato atribuye a los frigios de Asia Menor (por entonces ya helenizados en gran medida) la misma costumbre de vender a sus hijos (*Vita Apollon.*, VIII.7). En ambos casos se expresa que la venta era total; y aunque no se diga nada de las deudas, podemos sospechar que se vendieran normalmente los hijos a cambio de

la esclavización o la servidumbre por deudas de los padres. Diodoro cuenta que los galos dieron una vez a unos mercaderes italianos un muchacho, *pais* —naturalmente, como esclavo—, a cambio de una tinaja de vino; pero la razón que aduce no son las deudas, sino el gusto de los galos por el vino y la «acostumbrada avaricia» de los mercaderes italianos (V.26.4).

Parece que a mediados del siglo II fueron corrientes entre las ciudades de la Liga aquea las detenciones y encarcelamientos por deudas (Polib., XXXVIII.xi.10, 147-146 a.C.). En Temno, en Asia Menor, en el último siglo a.C., leemos en Cicerón que un hombre llamado Heraclides se hizo *addictus* a su fiador, Hermipo, que había tenido que saldar su deuda (Cicerón, *Pro Flacc.*, 42, 46-50, esp. 48-49). Aunque la *addictio* era también una institución jurídica romana (mencionada luego), que autoriza al acreedor a detener al deudor y encarcelarlo o (en la práctica) hacerle trabajar para sí, es también de suponer que las leyes locales de Temno hubieran regulado estos casos. En el Egipto de 68 d.C., todavía estaba en vigor la práctica de detener y encarcelar al deudor, como nos demuestra el famoso edicto de Tiberio Julio Alejandro, prefecto romano, al que luego me volveré a referir. Y Plutarco, hacia 100 d.C., llega a decir que los acreedores venden efectivamente a los deudores (*Mor.*, 829e), y habla de otros que se refugiaron en el santuario de Ártemis en Éfeso (828d), evidentemente para salvarse de la detención. Los pasajes que acabo de citar proceden de una invectiva contra la contracción de deudas, conocida normalmente por la traducción latina de su título, *De vitando aere alieno* (*Mor.*, 827d-832a). En esta obra, Plutarco muestra (828f) una patética incapacidad a la hora de captar el significado que tuvo para los pobres la ley de Solón a la que aludí anteriormente. En un determinado momento, incluso, llega a destacar que «nadie le presta al pobre» (830d), mientras que en otro dice: «Si no posees nada, no contraigas deudas, que luego no puedas pagar» (829f). En un pasaje que resulta casi único en toda la literatura griega, pues aconseja a los pobres acerca de cómo pueden hacer para mantenerse (830ab), Plutarco les dice que se ganen la vida enseñando a leer y escribir (*grammata didaskōn*); haciendo de *paidagōgos*, que suponía llevar a los niños a la escuela, actividad que solían llevar a cabo los esclavos; haciéndose porteros (*thyrorōn*), otra actividad monopolizada casi exclusivamente por esclavos; o dedicándose a la navegación (*pleōn*) o al comercio marítimo (*parapleōn*), todo menos contraer deudas, pues Plutarco sabía muy bien a lo que conducía (volveré a referirme a ese pasaje otra vez en la sección VI de este mismo capítulo, al tratar del trabajo asalariado).

Los que se hallen familiarizados con el Nuevo Testamento recordarán la parábola del siervo sin compasión, en Mt., XVIII.23-34, en la que Jesús, pensando, como siempre, según la *chōra* de Palestina (véase VII.iv), nos muestra un cuadro muy vivo de lo que le podía pasar al que no pagara su deuda a un miembro de la familia de Herodes. El «esclavo» (se le llama *doulos* en griego), le debe a su amo, un rey, la enorme cantidad de 10.000 talentos, está a punto de ser vendido, junto con su esposa e hijos; pide perdón y su amo le condona la deuda. A continuación el siervo pone a un «esclavo, compañero, suyo», que sólo le debe 100 denarios, bajo arresto (o «en la cárcel»); pero luego acaba siendo «entregado a los torturadores» para que pagase todo lo que le debía a su amo (desde un punto de vista estrictamente jurídico, el cuadro es bastante complicado, por el hecho de que a los dos siervos reales se les llama «esclavos»; pero a mí me parece

que no debemos preocuparnos demasiado de ello). El primer siervo es condenado ante todo por el rey a ser vendido, junto con su familia: se trata de una esclavización permanente (*Versklavung, Schuldknechtschaft*). Al segundo se le impone una servidumbre temporal por deudas (*Schuldhaft*) por parte de un miembro poderoso de la casa del rey que actúa con autoridad propia: se trata de una forma de lo que se suele llamar «ejecución personal»; y podemos compararlo con Mt., V.25-26, y Lc., XII.58-59, que contemplan la posibilidad de hacer cumplir la deuda mediante un proceso judicial formal, que lleva en último término a un encarcelamiento oficial.[56] También el primer siervo parece que sufre servidumbre por deudas, con tortura por añadidura; y en este caso no hace falta que examinemos demasiado de cerca si se trata de una forma de «ejecución personal» o de una condena oficial por parte del rey. Así pues, en el Evangelio podemos ver cuáles son los tres tipos de circunstancias que acompañan al incumplimiento de una deuda: esclavitud total, y servidumbre por deudas a consecuencia de «ejecución personal» o de un proceso legal (también en el Antiguo Testamento, dicho sea de paso, tenemos material de interés a este respecto, sobre todo en Nehemías, V.1-13, que nos recuerda a la *seisachtheia* soloniana; véase así mismo II Reyes, iv.1; Prov., XXII.7, y otras referencias en Finley, SD, 179 n. 65).

Estoy seguro de que en muchos otros lugares del oriente griego de aproximadamente los comienzos de nuestra era las condiciones serían bastante parecidas a las que nos presenta la parábola del siervo sin compasión (y otros pasajes de la Biblia), especialmente en zonas gobernadas durante mucho tiempo por reyes o dinastas que se hubieran incorporado recientemente, o estuvieran a punto de hacerlo, al imperio romano. No me queda muy claro qué es lo que hay detrás de la pretensión del rey Nicomedes III de Bitinia, cliente de Roma, en 104 a.C., según la cual «a la mayoría de los bitinios se los habían llevado los *publicani* [romanos] y se hallaban sirviendo de esclavos en las provincias [del imperio]», queja que condujo a que el senado romano decretara que ningún ciudadano de ningún estado «aliado» pudiera ser tenido como esclavo en las provincias de Roma (Diod., XXXVI.3,1-2). Tal vez, según ha sugerido Badian, los *publicani* habían concedido préstamos a Nicomedes, y éste les había dado en garantía a algunos de sus súbditos (*PS*, 87-88). En el Egipto ptolemaico, sobre el cual tenemos bastante información gracias a los papiros, hay claras pruebas de que se producían tanto la esclavización total por deudas como la servidumbre por dicho motivo;[57] pero en época romana parece que ésta sustituyó a aquélla. Resulta difícil hacer generalizaciones sobre lo que ocurría en las ciudades griegas, pues la documentación es bastante escasa, pero parece como si la servidumbre por deudas hubiera superado ampliamente a la esclavización por tal motivo durante el período helenístico.[58]

Hasta el momento, al hablar de servidumbre por deudas (y de la esclavización total y efectiva por tal motivo), he tratado del mundo griego durante los períodos clásico y helenístico. En el derecho romano, con el que voy a enfrentarme ahora (ya que, al fin y al cabo, fue el que predominó en todo el mundo griego), la situación del deudor que no cumplía fue, efectivamente, bastante mala desde los primeros tiempos. Sus acreedores podían ponerle grillos; y en último término, según la interpretación más probable de una provisión muy lacónica de las *Leyes*

de las doce tablas (III.6), al deudor podía descuartizársele y repartir los pedazos entre sus acreedores (*FIRA*, I². 33-34; existe una traducción inglesa en *ARS*, 10, cf. 14). Se han sugerido otras interpretaciones; pero los escritores antiguos que se sabe que citan esta ley, aunque les resultara sorprendente, la tomaban todos al pie de la letra (como yo mismo la acepto): Quintiliano, Tertuliano, Dión Casio, y, sobre todo, Aulo Gelio, que tal vez nos transmita la opinión de un destacado jurista del siglo II, Sexto Cecilio Africano, a quien A. Gelio presenta alabando lo saludable de la severidad de la ley en cuestión (*NA*, XX.i.19, 39-55). Los romanos ricos consideraban que el deudor que no cumplía, aunque se hubiera visto compelido a contraer deudas por acuciantes necesidades y no por ninguna finalidad especulativa o de lujo, era casi una especie de criminal. Por otra parte, en la Roma de los primeros tiempos, un deudor podía verse sometido al misterioso *nexum*, institución del derecho romano más antiguo (muy discutida en la actualidad), por el cual, con bastante seguridad, un deudor se entregaba efectivamente por completo como garantía a su acreedor, «entregando su trabajo [o "fuerza de trabajo"] en servidumbre», según dice Varrón (*suas operas in servitutem*, *LL*, VII.105); a consecuencia de ello, el acreedor, caso de que no cumpliera (y tal vez incluso antes), podía detenerlo por el procedimiento conocido con el término *manus iniectio* o de cualquier otra forma (posiblemente, sin necesidad de recurrir a un proceso legal), y tratarlo como quisiera, o bien venderlo como esclavo o incluso, tal vez, matarlo.[59] Los historiadores suelen contentarse con decir que el *nexum* quedó abolido por la Lex Poetelia, de (probablemente) 326 a.C., y, efectivamente, así debió ser en su forma completa más antigua; pero la situación del deudor moroso siguió siendo precaria en extremo. Los modernos jurisperitos del derecho romano y los historiadores de Roma suelen decir poca cosa acerca de sus apuros. En el último medio siglo no he visto que ninguna obra iguale el estudio realizado en 1922 por Friedrich von Woess (PCBRR), quien dejaba fuera de toda duda que la práctica llamada corrientemente «ejecución personal» —es decir, la detención que hacía el propio acreedor— fue siempre el medio más inmediato de forzar al deudor moroso. Tal había sido también la postura adoptada unos treinta años antes por Ludwig Mitteis, en su gran obra (citada aquí con la sigla *RuV*), *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (1891), 418-458 (esp. 442-444; 450, sobre el principado; y 450-458, sobre el imperio tardío).[60]

Von Woess comprendía especialmente bien la naturaleza del estado romano y de su derecho, como instrumento de las clases propietarias; se daba muy bien cuenta de que de los desheredados el estado «no podía preocuparse menos»: «El estado antiguo es un estado de clase que sólo se preocupa de los intereses de las capas dirigentes, mientras que la suerte de los desheredados le es perfectamente indiferente» (PCBRR, 518).

Bastante antes del final de la república romana se ideó un procedimiento conocido como *bonorum venditio*: la «liquidación» de todas las propiedades de un deudor insolvente.[61] Ello, no obstante, no suponía un beneficio del deudor, sino, más bien, una pena más, pues no impedía en absoluto la «ejecución personal» contra el propio deudor ni que se le demandaran a continuación los bienes que le quedaran, y suponía, asimismo, la deshonra, *infamia*, que se consideraba

una gran desgracia (véase esp. Cic., *Pro Quinct.*, 48-51, con lo típicamente exagerado que es el pasaje).

El procedimiento conocido con el nombre *cessio bonorum*, instituido por Julio César o por Augusto,[62] permitía a unos cuantos deudores librarse de la «ejecución personal» (y de la *infamia*) cediendo la totalidad de las propiedades o su mayoría en descargo de la deuda, evitando así el ser «adjudicados» a sus acreedores y encarcelados.[63] La constitución imperial más antigua conservada que yo conozca, referente a la *cessio bonorum* nos muestra cuál era exactamente la alternativa: la cesión de los bienes constituye un *beneficium*, un privilegio, *ne iudicati detrahantur in carcerem* (*CJ*, VII.lxxi.1, de 223 d.C.). Pero, al parecer, sólo se le permitía la *cessio bonorum* al hombre cuyo incumplimiento no fuera censurable, sino debido a una desgracia: incendio, robo o naufragio son las circunstancias que se mencionan (Séneca, *De benef.*, VII.xvi.3; *CTh*, IV.xx.1: véase esp. Von Woess, PCBRR, 505-510). Los papiros nos muestran que estaba al alcance incluso de un «pobre»;[64] pero es de suponer que este tipo de personas accedieran con menos facilidad a este privilegio que las acomodadas, y *ex hypothesi* resultaría totalmente inútil para los desheredados.

Un privilegio mayor, a saber, el nombramiento (por parte del pretor en Roma o del gobernador de una provincia en su territorio) de un *curator* especial que llevara a cabo la *distractio bonorum*, es decir, la venta de una cantidad suficiente de propiedades del deudor que satisfaciera a sus acreedores, estaba sólo al alcance, por lo menos hasta la época de Justiniano, del insolvente que fuera persona de alto rango, *clara persona*: los ejemplos que presenta Gayo, en *Dig.*, XXVII.x.5, son un senador o su esposa. No implicaba *infamia*.

Los manuales recientes de derecho romano, por muchas discrepancias que presenten en los detalles técnicos de la *manus iniectio*, la *addictio* y la *actio iudicati*, no dejan lugar a dudas sobre la persistencia constante de la «ejecución personal» en el mundo romano. Como dice Schulz,

> se le permitía al demandante encerrar en su casa al demandado y mantenerlo allí hasta que se acabara el juicio ... Esta ejecución sobre la propia persona existió durante todo el período clásico [del derecho romano, aproximadamente el siglo II y la primera mitad del III], si bien no aparece citada en nuestras fuentes más que de forma excepcional. Algunas de las leyes del derecho clásico no se pueden entender si no tenemos en cuenta esta forma de ejecución (*CRL*, 26-27).[65]

En varias partes del mundo grecorromano oímos hablar de los que en latín son designados con los nombres de *obaerarii* o *obaerati*, a los que, evidentemente, se les hacía trabajar en condiciones onerosas a consecuencia del incumplimiento de las deudas (que, naturalmente, podían incluir rentas);[66] y una serie de textos aislados sugieren contundentemente que, con frecuencia, los acreedores imponían unas condiciones muy duras a los deudores morosos (incluidos los colonos), haciéndoles trabajar casi como esclavos para liberarse de sus desventajas.[67] Posteriores documentos muestran que la prohibición de encarcelar a los deudores particulares en el famoso edicto de Tiberio Julio Alejandro, prefecto de Egipto en 68, no era, en el fondo, más que propaganda del nuevo régimen del emperador Galba, un mero esfuerzo abortado:[68] la «ejecución personal» siguió siendo en Egipto

particularmente «inerradicable» y «pertinaz», como repetía Mitteis (*RuV*, 55, 59, 447-450). Dependería en gran medida de la situación social relativa del acreedor y del deudor, que siempre fue un factor importante en el mundo romano,[69] y que desempeñó un papel aún más importante en el imperio tardío (cf. VIII.i). En un caso juzgado en el año 85 d.C., el prefecto de Egipto se mostró horrorizado por la conducta de un acreedor llamado Fibion: «mereces que te azoten», dijo, «por haber mantenido encerrados bajo tu custodia a un hombre de calidad (*euschēmōn*) y a su esposa» (*M. Chr.*, 80 = *P. Flor.*, 61 II.59.61).

Quintiliano, al escribir su manual de oratoria a finales del siglo I, nos habla de los debates sostenidos sobre si un hombre nacido en el momento en que su madre era *addicta* (esto es, estaba de sierva de su acreedor) era esclavo o no, o si «un *addictus*, al que la ley ordena que esté en servidumbre [*servire*] hasta que pague su deuda», es esclavo o no (*Inst. orat.*, III.vi.25; VII.iii.26). Desde un punto de vista propiamente legal, no podía caber ninguna duda sobre cuál tenía que ser la respuesta: el primer hombre había nacido libre, *ingenuus*, y el segundo era también libre; pero ya es significativo que se pensara que esas cuestiones valía la pena debatirlas en ejercicios de retórica. Y cuando Quintiliano cree que es necesario señalar que «ser esclavo y estar en estado de servidumbre son dos cosas distintas» (*aliud est servus esse, aliud servire*), el que queda al lado del esclavo es el siervo por deudas, el *addictus* (V.x.60). Un fragmento procedente del siglo II de una de esas curiosas declamaciones retóricas en las que los oradores desplegaban su ingenuidad, frecuentemente perversa, hace referencia a un *addictus* al servicio de un prestamista, afirmando que «un *addictus* no espera nunca su libertad» (Calpurnio Flaco, *Declam.*, 14, ed, G. Lehnert, 1903, págs. 13-14). La afirmación es estrictamente falsa, naturalmente, tanto si la tomamos al pie de la letra como si lo hacemos desde el punto de vista jurídico, y queda incluso falsificada en el caso imaginario que presenta el orador; pero puede dar una impresión bastante fidedigna de cuál era la situación de muchos *addicti*, que se daban cuenta de la escasa o nula esperanza que podían tener de librarse de la servidumbre. Dos de las declamaciones que se han conservado bajo el nombre de Quintiliano (sobre las cuales, véase Michael Winterbottom, en *OCD*², 317) tratan también del *addictus*. Una de ellas, de la serie «mayor» (Ps.-Quintil., *Declam.*, III.17), presenta a un desgraciado deudor, al que conocemos por un pasaje de Livio (VIII.28.1-9), diciendo que es «un *addictus* y en muy poca medida un libre». La otra, procedente de la «menor» (Ps.-Quintil., *Declam.*, 311), suscita de nuevo la cuestión de si un *addictus* es libre o esclavo, so pretexto de la pretensión controvertida de un *addictus* de que se ha visto liberado de su condición por una cláusula del testamento de su difunto acreedor, en la que manumite a todos sus «esclavos». Fortunaciano, en un *Ars Rhetorica* escrita como más tarde en el siglo IV, al dar una lista de las veintiuna maneras distintas en que se puede definir a una persona, incluyendo nombre, edad, sexo, lugar de procedencia, «fortuna» (rico o pobre, etc.), bajo el título *condicio* (condición legal) da como ejemplos *servus, addictus* (II.1, pág. 103, ed. C. Halm, *Rhet. Lat. Min.*, 1863). En las *Instituciones* de Gayo (III.199) encontramos una referencia casual al hecho de que lo mismo que puede haber un robo (*furtum*) de miembros de la propia familia (un niño en *potestas* o una casada en *manus*) o del propio *auctoratus* (hombre en calidad de siervo por contrato como gladiador), también puede haber robo del propio deudor convicto, el *iudi-*

catus, que, evidentemente, se supone que está prestando unos servicios útiles trabajando para saldar su deuda. Salvio Juliano, uno de los mayores juristas romanos, que escribía en el segundo tercio del siglo II, llega a contemplar una situación en la que «alguien se lleva consigo a la fuerza a un libre y lo tiene encadenado» (*Dig.*, XXII.iii.20); y Venuleyo Saturnino, que escribe más o menos por la misma época, habla del uso de «cadenas privadas o públicas» (*vel privata vel publica vincula, Dig.*, L.xvi.224). Todavía otro jurista, a comienzos del siglo III, Ulpiano, escribe hablando de un hombre que, si bien no se halla estrictamente *in servitute*, es encadenado por un particular (*in privata vincula ductus, Dig.*, IV.vi.23. *pr.*). Más o menos por la misma época, Paulo nos habla de un hombre que mete a alguien en la cárcel, para sacar algo de él (*Dig.*, IV.ii.22): me da la impresión de que el pasaje implica que la cárcel (*carcer*) es privada. «El encarcelamiento privado por obra de acreedores poderosos constituía un mal que el estado, a pesar de los repetidos decretos, no tenía fuerza suficiente para erradicar» (Jolowicz y Nicholas, *HISRL*[3], 445). Naturalmente, algunas de las situaciones que hemos presentado hasta aquí puede que se produjeran a consecuencia de actos de violencia indiscriminada llevados a cabo por los poderosos; pero tendría más sentido si los que los perpetraban eran acreedores, como suponen con razón Jalowicz y Nicholas en el pasaje que acabo de citar.

Es bien cierto que el acreedor que arrestaba a su deudor convicto no tenía *derecho legal explícito* alguno para hacerle *saldar* su deuda. Pero, ¿qué sentido iba a tener arrestar simplemente al deudor moroso y correr con los gastos de mantenerlo sin hacer nada, a menos que se pensara que tenía unos valores reales ocultos? Al *addictus* o *iudicatus*, al que se le adjudicaría en la lengua popular el término *servire* (véase más arriba), se le debía de «obligar» moralmente a trabajar para su acreedor demandante, aunque no fuera más que por librarse de la desagradable alternativa de tener que ir a la cárcel y verse encadenado, sin más que la cantidad de comida suficiente para mantenerse con vida.

La mayoría de los textos relativos a la «ejecución personal» que he citado hasta aquí proceden del principado. Durante el imperio tardío la situación de las clases bajas se fue deteriorando cada vez más, y se aprobaron ciertas leyes que daban algún tipo de protección a los humildes, que cada vez se irían viendo despreciadas con mayor impunidad por los poderosos, los *potentes* o *potentiores*, en quienes evidentemente pensaba el jurista de la época de los Severos Calístrato, cuando escribía (a comienzos del siglo III) del hombre «mantenido encadenado, *potentiore vi oppressus*» (*Dig.*, IV.vi.9), y otra vez, cuando señala que le está permitido, de modo excepcional, refugiarse a los pies de una estatua del emperador a quien «fuera huyendo de las cadenas, o a quien se hubiera detenido y estuviera bajo arresto a manos de los *potentiores*» (*Dig.*, XLVIII.xix.28.7). Una constitución otorgada por Diocleciano y Maximiano, fechada en 293, insistía en que las prendas que se podían dar como garantía de una deuda deberían consistir solamente en propiedades y no en «hijos, o en hombres libres» (*CJ*, VIII.xvi.6). Otra constitución de los mismos emperadores, del año siguiente, afirmaba que «las leyes no permiten que los *liberos* se hallen sometidos a la servidumbre [*servire*] por deudas a manos de sus acreedores» (*CJ*, IV.x.12). No queda muy claro (véase, p. ej., Mitteis, *RuV*, 363-364, 451 y n. 3, 456) si estos *liberi* hay que entender que son *libres* que se han convertido en siervos de sus acreedores (o que

han intentado incluso venderse como esclavos), o si son los *hijos* de aquellos padres a los que se les ha prohibido someterse a servidumbre (ya que la palabra latina utilizada puede referirse a ambas categorías). Durante el imperio tardío, a pesar de las leyes imperiales que prohibían explícitamente la existencia de cárceles privadas (*CJ*, IX.v.1 y 2, 486 y 529 d.C.),[70] los latifundistas mantuvieron descaradamente dichas cárceles, en las que podía obligarse a entrar a los morosos, junto con otros indeseables y criminales. De donde más sabemos acerca de estas prácticas es de Egipto (véase Hardy, *LEBE*, 67-71). Un papiro nos revela que un día concreto de aproximadamente el año 538 había no menos de 139 personas en la finca-cárcel de la familia Apion en Oxirrinco (*PSI*, 953.37, 54-60): se supone que muchos, si no la mayoría de ellos, eran deudores.

Así pues, podemos llegar a la conclusión de que la «ejecución personal» siguió sin disminuir durante el principado y el imperio tardío,[71] al menos hasta tiempos de Justiniano;[72] medidas como la *cessio bonorum* beneficiaban principalmente a las clases de los propietarios; y los intentos realizados por el gobierno imperial (tal como era) por asistir a los débiles se fueron a pique al chocar con la terca oposición de los *potentes*.

La «servidumbre por deudas» en la Antigüedad, tal como la he definido, incluiría en cualquier caso una forma muy dura de este tipo de condición (que no puedo por menos que citar aquí), conocida por lo general técnicamente como *paramonē* («trabajo de requisa», sería tal vez el equivalente más cercano a nuestra lengua, al menos para algunas de sus variantes), que variaba enormemente no sólo de un sitio a otro, y de una época a otra, sino también de una operación a otra, y que podía surgir de maneras muy distintas: por ejemplo, como condición de la manumisión de un esclavo, o a consecuencia del incumplimiento de una deuda, o incluso por contraerla, así como presentarse en forma de contrato de servicios o de aprendizaje.[73] Jurídicamente, la persona sometida a la obligación de *paramonē* era, sin que quepa la menor duda, «libre» y no esclava, pero en algunos casos su libertad se hallaba tan limitada que se parecía bastante a la del deudor convicto según el derecho romano, el *addictus*, que (como vemos visto) pudiéramos decir que se hallaba «en estado de servidumbre» (*servire*), aunque técnicamente no era un *servus*. Tal vez en lo que pensaba Dion Crisóstomo cuando hablaba de esas «miríadas de hombres libres que se venden a sí mismos para convertirse en esclavos por contrato» (*douleuein kata syngraphēn*), a veces en términos muy duros (XV.23), era en alguna de las formas particularmente onerosas de esta institución. Tengo también la sospecha de que tal vez algo parecido a la *paramonē* tenga que ver con el caso de los muchachos y muchachas que según Casiodoro podían verse en la gran feria de Lucania (en el sur de Italia) para ser «vendidos» por sus padres, en beneficio propio, que pasaban «del trabajo en los campos a los *urbana servitia*» (*Var.*, VIII.33, escrito hacia 527).

Antes de concluir el tema de la servidumbre por deudas, me gustaría hacer una breve mención de un asunto sobre el que no se puede discutir más o menos en detalle sin caer en cuestiones muy técnicas: me refiero a la venta de la propia persona o de los propios hijos como esclavos. Naturalmente, y hablando con rigor, tendría que pasar al epígrafe «esclavitud-mercancía» y no plantearse en el de «servidumbre por deudas», aunque ya ha salido una o dos veces en esta sección; pero puesto que la propia venta o la de los propios hijos sería en la

práctica consecuencia del estado de extrema pobreza y, con toda probabilidad, de las deudas, y se la asocia también muchas veces con el hecho de poner a las personas como garantía de las deudas, resulta conveniente hacer referencia a estas prácticas aquí. La situación existente antes de la conquista del mundo griego por Roma es tan poco conocida, que más nos valdrá limitarnos a la época romana, señalando simplemente que parece que en muchos sitios del oriente griego fue posible la esclavización de hombres libres antes de que cayera bajo el dominio de Roma (véase más arriba, y Mitteis, *RuV*, 357-372). Según la teoría jurídica, una persona libre no podía, por lo general, convertirse en esclava en el territorio romano. Pero en las distintas épocas hubo algunas excepciones incluso en estricta ley, dejando a un lado, por supuesto, la esclavización a consecuencia de ciertos tipos de sentencias por crimen, tales como la condena a las minas o a las canteras. Concretamente, al menos desde la época de Constantino, se hallaba sancionada así la venta de recién nacidos (*sanguinolenti*;[74] *Fragm. Vat.*, 34, de 313 d.C.) y acaso antes (*CTh*, V.x.1, de 319 o 329, referente a los *statuta priorum principium*). Tanto si estaba permitida legalmente como si no, la venta de niños mayores se producía efectivamente a consecuencia del estado de extrema pobreza o de endeudamiento: queda patente sobre todo por la serie de constituciones que surgen entre comienzos del siglo IV y mediados del V (véase esp. *CTh*, XI.xxvii.2; III.iii.1; *Nov. Val.*, XXXIII), y por varias fuentes literarias y papiros; también sabemos que algunos adultos necesitados se vendían a sí mismos como esclavos.[75] A este respecto, un pasaje que no se cita mucho es *Clemente* I, lv.2 (que por lo general se cree que fue escrito a finales del siglo I): «Sabemos que muchos de nosotros [probablemente, los cristianos de Roma] se han entregado como siervos [*eis desma*] para redimir a otros. Muchos se han entregado como esclavos [*eis douleian*], y con el precio que han cobrado por sí mismos han dado de comer a otros.»

Creo yo que las implicaciones de la palabra que se utiliza, *epsōmisan*, es que los que necesitaban que les dieran de comer eran sus hijos (naturalmente, este texto y otros similares pueden en realidad referirse a alguna forma de *paramonē*: véase más arriba).

El típico trabajo no libre del Oriente Próximo preclásico, que además se halla particularmente bien ilustrado por numerosos documentos cuneiformes, incluía, al parecer, buen número de casos de lo que en realidad era servidumbre por deudas y no esclavismo del tipo griego y romano; pero este es un tema que no puedo tratar en este libro.[76] El que desee hacer una comparación directa entre lo que yo llamo servidumbre por deudas y la esclavitud-mercancía corriente puede leer un relato muy útil, aunque idealizado, de Filón, *De spec. leg.*, II.79-85, sobre la servidumbre por deudas hebrea, tal como la contempla el Deuteronomio, XV.12-15; cf. Éxod., XXI.2; Levít., XXV.39-43; Jerem., XXXIV.14. Filón trata de aclarar que los hombres que viven en este estado de servidumbre y que han de ser liberados al cabo de seis años de servicios, aunque se les llame esclavos, *douloi*, en realidad se hallan en la situación de los jornaleros; utiliza los dos términos técnicos al uso, *thēs* y *misthōtos* (véase la sección VI de este mismo capítulo). Con esto concluyo mi repaso del tema de la servidumbre por deudas.

El trabajo de los presidiarios no fue nunca muy importante ni en el mundo griego ni tampoco en el romano,[77] y sólo en el imperio romano tardío oímos

hablar frecuentemente de él. Aparece sobre todo en la condena de los hombres de baja condición *ad metallum*: es decir, a servir de por vida en las minas o canteras del estado (véase Jones, *LRE*, II.838). Durante la llamada «Gran persecución», en los primeros años del siglo IV, sabemos por Eusebio que se condenó a muchos cristianos a las minas de cobre de Fenón, al sur de Palestina, a muchos otros a las canteras de pórfido del desierto oriental de Egipto, y a otros más a las minas de Cilicia.[78] Durante el siglo IV, a los delincuentes comunes de los distritos de Italia y de Cerdeña se les condenaba a veces a trabajar en las panaderías romanas (*CTh*, IX.xl.3, 5-7); los panaderos solían aumentar el número insuficiente de presidiarios de que disponían, según nos dice el historiador de la Iglesia Sócrates, montando tabernas y burdeles en las plantas bajas de sus establecimientos, y arrastrando a algunos clientes desprevenidos al sótano, a trabajar de por vida en la panadería, hasta que el emperador Teodosio I, en *c.* 390, puso fin a esta práctica (*HE*, V.xviii.3-8).

Volviendo al tema de la esclavitud propiamente dicha, me gustaría hacer hincapié en una cosa a la que sólo he hecho una mención muy breve. La naturaleza de la documentación de que disponemos para la Antigüedad se caracteriza por hacernos caer a veces en la tentación de sacar unas conclusiones equivocadas acerca de la *ausencia* de determinados fenómenos, cuando a lo único a lo que tenemos derecho es a señalar la falta de *documentación respecto* a dichos fenómenos; y eso es lo que pasa aquí. La naturaleza de la documentación referente a la esclavitud antigua se caracteriza porque veremos que el trabajo de los esclavos (en cualquier caso, fuera de la esfera doméstica) se halla probablemente representado por las fuentes muy por debajo de la realidad, lo mismo que todas las demás formas de trabajo. La documentación relativa al empleo de los esclavos en la producción en la Antigüedad puede llegar a ser incluso escasa cuando se refiere a lugares y épocas en los que sabemos que estaba enormemente difundido y que era fundamental. Incluso cuando no puede negarse el papel esencial desempeñado por la producción de los esclavos, como ocurría en ciertas regiones de la Grecia continental y en algunas islas del Egeo durante el período clásico y (en menor medida) la época helenística, sería difícil que encontráramos ni siquiera mención del uso de esclavos en la agricultura griega fuera del Ática, de no ser porque algunos historiadores (Tucídides, Jenofonte, Polibio) aluden de paso a dichos esclavos al narrar las campañas militares, por lo menos, en general, al registrar las capturas y botines: véase apéndice II. Efectivamente, si no fuera por unos cuantos textos dispersos entre los oradores atenienses y un puñado de inscripciones, no tendríamos ni una prueba específica del papel central desempeñado por los esclavos en la producción, incluso en la propia Ática, que pudiéramos añadir a las referencias generales (y con frecuencia vagas) a la esclavitud que hacen Platón, Aristóteles, el *Económico* de Jenofonte y demás bibliografías. Creo que es algo en lo que no se ha reparado lo suficiente. Para muchas zonas del mundo griego en la mayor parte de los períodos no hay ninguna fuente de la que podamos extraer pruebas específicas del empleo de esclavos en el trabajo. Creo que es algo en lo que no se ha reparado lo suficiente. Cuando no hay bastantes fuentes literarias al respecto ni material epigráfico de interés, del que podamos esperar que nos vaya a echar alguna luz sobre la situación laboral —como ocurre, por ejemplo, para la

mayor parte del mundo griego durante el período helenístico, excepción hecha de Egipto—, hemos de tener especial cuidado en no precipitarnos a concluir que el trabajo no libre no era muy significativo.

Por no dar más que un ejemplo, ni siquiera en nuestras cuentas de construcción mejor conservadas podemos esperar que se mencione la cantidad de esclavos que tuvieron que trabajar a las órdenes de los artesanos y contratistas de transportes que realizaron las diversas obras (por lo general bastante pequeñas) a las que hacen referencia las inscripciones de las que hablamos. Algunas de las cuentas de las edificaciones que se mencionarán luego en la sección VI y en sus notas 20-23, por ejemplo, las del Erecteon y las del templo de Eleusis, en el Ática, nombran unos cuantos esclavos, la totalidad de los cuales yo diría que eran *chōris oikountes* (véase más arriba y n. 9). Pensar que esos esclavos fueran los únicos que tuvieron que ver en las obras de construcción constituye un error del que son culpables con demasiada frecuencia los especialistas. Cualquiera que firmara un contrato para la realización de obras públicas, podría utilizar, y con frecuencia lo haría, esclavos que ejecutaran las obras de las que se había responsabilizado; y, por supuesto, no habría habido ni la menor oportunidad de que se mencionara a ninguno de estos esclavos en las inscripciones. En algunas cuentas de las edificaciones no se hace referencia a ningún esclavo, incluidas las que registran las obras de Epidauro durante el siglo IV (examinadas por extenso en *GTBE* de Burford); pero sería ridículo suponer que no había ningún esclavo trabajando en ellas. Y es de suponer que los esclavos empleados en las obras de construcción atenienses fueran mucho más numerosos que los que mencionan nominalmente las inscripciones.

Los que, ante las escasas referencias que se hacen al trabajo de los esclavos en la agricultura, se sienten inclinados a deducir que el grueso de las tareas agrícolas realizadas en las fincas de las personas acomodadas no lo llevaban a cabo los esclavos, deberían preguntarse qué pruebas tienen de que se diera otro tipo de trabajo distinto. Como ya indiqué antes en esta misma sección (bajo el epígrafe «II. Servidumbre»), debieron existir muchos siervos y cuasisiervos en las zonas de Asia que pasaron a control griego (o macedonio) a partir de Alejandro; y, por supuesto, gran parte de la población trabajadora campesina del imperio romano en su totalidad se vio caer en algún tipo de servidumbre, en diferentes épocas según las distintas regiones, a partir de finales del siglo III (véase IV.iii). Pero, como ya sugerí antes, la servidumbre tendió a no ser predominante bajo la égida de Roma antes de que se institucionalizara el colonato tardorromano. *Entonces, si no era mediante el trabajo de los esclavos, ¿cómo se realizaba el trabajo agrícola para la clase propietaria? ¿Cómo, si no, extraía esa clase* (una clase de terratenientes, ante todo: véase III.ii-iii) *su excedente?* Las únicas alternativas que nos quedan son el trabajo asalariado y el arrendamiento. Pero tenemos buenas razones para pensar que el trabajo asalariado sólo existía en pequeña escala, si prescindimos de las actividades estacionales como la siega, la vendimia y la recogida de la aceituna, y el alquiler de esclavos (véase la sección VI de este mismo capítulo). Y no puede pensarse que el arrendamiento (véase IV.iii) proporcionara tantos beneficios como la explotación directa de la tierra mediante el trabajo de esclavos, siempre y cuando el terrateniente pudiera adquirir, por supuesto, no sólo obreros esclavos corrientes, sino también un administrador bien competente, asistido,

cuando fuera necesario, por «negreros» (como ya hemos visto, también el administrador podía ser esclavo, o acaso liberto, y todos los negreros, esclavos). La opinión que tenían los tratadistas de agricultura romanos de finales de la república y comienzos del principado era que se debía dejar las fincas en manos de colonos, sólo cuando uno no las pudiera trabajar por sí mismo junto con sus esclavos —ya fuera porque el clima fuese muy malo o el suelo muy pobre, o bien porque estuvieran demasiado lejos para que el dueño pudiera supervisarlas en persona regularmente (véase Columela, I.vii.4-7, discutido en IV.iii)—. Por consiguiente, teniendo en cuenta que el coste de la adquisición o crianza de esclavos y sus supervisores no era demasiado elevado, el esclavismo era superior, *como medio de extraer un excedente*, a cualquier otro método de explotación; y probablemente, cuando los griegos y romanos, acostumbrados como estaban a que los trabajos agrícolas los realizaran los esclavos en sus propios países, fueran a instalarse en Asia Menor o en Siria utilizarían esclavos siempre que pudieran para trabajar sus fincas. La excepción nos la proporcionará alguna forma local de servidumbre o de cuasiservidumbre, en la medida en que ese tipo de trabajadores pudieran ser mantenidos en dicha condición por sus amos griegos; pero da la impresión de que todas esas peculiaridades locales no duraron mucho, por lo general, dado que (como ya he dicho antes) la servidumbre no era una institución que floreciese bajo el dominio de Grecia y Roma hasta la introducción del colonato tardorromano.

Tal vez algunos cuestionen mi derecho a utilizar una expresión híbrida como «trabajo *no libre*», basándose en que se le puede objetar que es demasiado vaga. ¿Es que no hay —pudieran decir— una diferencia importante entre la producción esclavista y la de los siervos, según las categorías marxistas o cualesquiera otras que sean aceptables? El siervo ostenta al menos la *posesión* de los medios de la producción agrícola, que en alguna medida se le reconoce legalmente, aunque no llegue acaso a suponer su *propiedad*, o ni siquiera la *possessio* romana, que, dicho sea de paso, tampoco el arrendatario libre ostentaba según el derecho romano. La situación del siervo, es, por consiguiente, distinta, en un aspecto muy importante, de la del esclavo. ¿No hubo, pues, un cambio profundo en las condiciones de producción entre el primitivo período del esclavismo y la época de difusión de la servidumbre, que, como luego veremos en IV.iii, empezó más o menos el año 300 d.C. y llegó a ocupar una parte considerable del mundo grecorromano?

Mi respuesta empieza por decir que el «trabajo no libre», en el sentido lato en que utilizo la expresión, resulta un concepto de lo más útil, en contraste con el trabajo asalariado «libre», en el que se basa la sociedad capitalista. La esclavitud y la servidumbre son, en muchos aspectos, semejantes, y las sociedades en las que constituyan las formas de producción dominantes serán fundamentalmente distintas de la capitalista, que se basa en el trabajo asalariado. En el mundo griego (y en el romano) resulta particularmente difícil separar esclavitud y servidumbre, ya que, como he demostrado, ni griegos ni romanos reconocían en la servidumbre una institución distinta, y ni siquiera conocían un término general que la designara. Ya he ilustrado en esta misma sección la perplejidad que mostraban los emperadores romanos de los siglos IV al VI al enfrentarse a los *coloni* siervos, que, como muy bien sabían los emperadores, eran técnicamente «libres» (*ingenui*), en

cuanto que se oponían a los esclavos (*servi*), pero cuya condición se parecía más en la práctica a la de los esclavos que a ninguna otra. La solución que adoptaron algunos emperadores del siglo IV, recordémoslo, fue considerar a los *coloni* siervos como si fueran, en cierto sentido, esclavos de la tierra; pero, desde el punto de vista jurídico, esta concepción resultaba tan cuestionable como pensar que el deudor convicto que se hubiera visto convertido en *addictus* estaba sometido en cierto modo a la esclavitud respecto a su acreedor.

Probablemente no quepa ya la menor duda sobre el hecho de que, cuando vemos aparecer en el mundo griego (y romano) formas de trabajo no libre, la que ocupa el papel destacado es por lo general la esclavitud en sentido estricto. La servidumbre en el mundo griego clásico se da sólo en formas locales, cada una de las cuales se trata como un caso único. Sólo durante el imperio romano tardío aparece a gran escala, y en realidad no existe un término general que la designe hasta que se acuña a mediados del siglo IV la palabra «colonato» (véase más arriba). Incluso entonces, oímos hablar a veces de grandes casas de esclavos, si bien principalmente en occidente (véase IV.iii). No puede calcularse el número relativo de esclavos y siervos con el mínimo grado de seguridad, si bien, en esa época, había muchos más siervos que esclavos, en cualquier caso, siempre que descontemos a los esclavos domésticos, cuyo papel en la producción sería sólo indirecto. No obstante, en los libros de jurisprudencia romanos existe gran cantidad de material que, para mí, prueba concluyentemente que la esclavitud-mercancía seguía siendo entonces muy importante en el mundo griego y romano, más o menos hasta que Justiniano publica su gran *Corpus Iuris Civilis*, alrededor del año 530. Sospecho que la persistencia de administradores esclavos y libertos (véase más arriba), incluso cuando el esclavismo era ya en los niveles más bajos mucho menos importante de lo que lo había sido antes, sea tal vez en parte el motivo por el que se haga referencia con tanta frecuencia a la esclavitud en el *Corpus*.

Por consiguiente, me parece que es bastante realista definir a la esclavitud como la forma dominante de «trabajo no libre» en la Antigüedad, no en el sentido cuantitativo de que la clase de los propietarios extraía su excedente en casi todas las épocas principalmente del trabajo de los esclavos-mercancía, sino en el sentido de que la esclavitud, junto con la servidumbre por deudas (condición que, en la práctica, resulta difícil de distinguir de la esclavitud, excepto porque se hallaba cronológicamente limitada), constituyó *la forma arquetípica de trabajo no libre* durante toda la Antigüedad grecorromana, de manera que no sólo las formas antiguas y ocasionales de servidumbre, tales como la de los ilotas de Esparta, sino también el colonato tardorromano, tan difundido posteriormente, tuvieron que derivar su lenguaje de la terminología propia de la esclavitud, tanto la técnica (los ilotas, en cuanto la *douleia* espartana) como la que no lo era (los *coloni*, en cuanto «esclavos *de la tierra*» o «esclavizados a ella»). Yo sugiero que una sociedad como ésta, en la que la esclavitud en sentido estricto es omnipresente en la psicología de todas las clases, es muy distinta de otra en la que la esclavitud propiamente dicha sea desconocida o carezca de importancia, a pesar de que sea la servidumbre la que proporcione la mayoría de su excedente a la clase de los propietarios.

Una publicación muy reciente ha revelado que ya tenemos una prueba explícita de la existencia de un pintor de vasos en Atenas que era esclavo y que se hallaba incluso capacitado para definirse a sí mismo en una de sus producciones. En un *kyathos* de figuras negras (un cazo en forma de copa) fechado hacia 520 a.C., descubierto en Vulci, un hombre llamado Lido nos recuerda que él fue quien pintó el vaso y que su nombre era «Lido, esclavo [*dōlos*], mirineo», dando a entender que procedía de Mírina, ciudad griega eolia, situada en la costa de Lidia, en el Asia Menor occidental.[79]

La esperanza de todo esclavo era la libertad. Algunos podían tener la seguridad casi completa de su manumisión. Para otros, que tenían poca o ninguna oportunidad de conseguirla, sólo quedaba una manera de escapar de la esclavitud: la muerte. El logro de la libertad del esclavo en la muerte constituye un tema que no deja de ser corriente en los epitafios de esclavos (véase, p. ej., *Anth. Pal.*, VII.553). Para acabar esta sección, citaré uno de los epitafios antiguos más conmovedores. Se trata del de Narciso, superintendente de una finca (*vilicus*) en el territorio de Venafro, en Italia, que murió a los veinticinco años de edad, y al que se le hace decir que la libertad, que le fue negada en su juventud por la ley, se ha hecho finalmente eterna con la muerte (*CIL*, X.i.4.917):[80]

Debita libertas iuveni mihi lege negata
, Morte immatura reddita perpetua est.

(v) Los libertos

Cuando el esclavo de un ciudadano romano era manumitido por su amo según cualquiera de los procedimientos previstos por la ley, se convertía a su vez en ciudadano romano. Por lo que parece, el esclavo manumitido de un ciudadano de cualquier ciudad griega no alcanzaba nunca, como resultado automático de la manumisión que le concediera su amo, más que la condición de meteco, como era el caso, desde luego, de la Atenas clásica. Por lo que sabemos, en todos los estados griegos sólo podía concederse la ciudadanía a un esclavo libertado por decisión de la autoridad soberana, lo mismo que a todo aquel que no hubiera nacido con la condición de ciudadano; sólo en muy raras ocasiones se tomaba una decisión de este estilo. Existe una carta muy interesante del rey Filipo V de Macedonia a la ciudad tesalia de Larisa, datada hoy día en 215 a.C., en la que se señala que, si en vez de seguir la costumbre griega a este respecto, se siguiera la romana, podrían aumentar considerablemente el número de sus ciudadanos (*SIG*³, 542 = *IG*, IX.517, líneas 26 ss.: existe traducción inglesa en Lewis y Reinhold, *RC*, I.386-387). Los rodios, durante su heroica resistencia al asedio al que los sometió Demetrio Poliorcetes en 305-304, se mostraron insólitamente generosos a la hora de conceder la ciudadanía y la libertad a sus esclavos (adquiridos por el estado de sus anteriores amos) que hubieran luchado valientemente durante el asedio (Diod. Síc., XX.84.3; 100.1). En Atenas, y por concesión expresa de la asamblea, se otorgó a veces la ciudadanía a ex esclavos por los servicios prestados, como ocurrió con Pasión en el primer cuarto del siglo IV a.C. y su ex esclavo

Formión en 361-360 (véase Davies, *APF*, 427 ss., esp. 430, 436). Durante el período de los Antoninos, aparentemente había libertos en Atenas que habían logrado convertirse no sólo en ciudadanos, sino además en miembros del consejo: fueron expulsados de él por orden de Marco Aurelio (los libertos, pero no los hijos que les nacieran después de su manumisión, estaban por regla general excluidos del acceso a las magistraturas municipales). Marco Aurelio no excluyó a los hijos de estos libertos (con tal de que hubieran nacido después de la manumisión de sus padres) del acceso a la municipalidad de Atenas. De la misma manera, le hubiera gustado que sólo pudieran llegar a ser miembros del augusto Areópago aquellos cuyos padres y *abuelos* hubieran nacido en libertad (una «vieja costumbre», que, por lo que parece, ya había intentado restablecer antes, durante su reinado adjunto con Lucio Vero, entre 161 y 169); pero como le resultó imposible imponer esta norma, no consintió hasta más tarde que se permitiera la admisión de aquellos cuyos padres no constara que habían nacido libres (estas normativas de Marco Aurelio no han salido a la luz hasta hace poco, en una inscripción que no se publicó hasta 1970, y que ha levantado algunas discusiones: véase apéndice IV, § 2).

Por lo que yo sé, no existe más que un autor antiguo que intente explicar las razones de la sorprendente generosidad de los romanos a la hora de conceder la ciudadanía a los esclavos manumitidos por sus amos, y se le cita con demasiada poca frecuencia. Se halla en la *Historia primitiva de Roma* de Dionisio de Halicarnaso, un destacado crítico literario griego, que escribió en Roma a finales del último siglo antes de Cristo. Al llamar la atención sobre las diferencias existentes entre la manumisión griega y la romana, hace hincapié sobre las grandes ventajas que sacaban los romanos ricos (*euporōtatoi*) de tener muchos ciudadanos libertos que pudieran asistirles por obligación en su vida pública y que fueran clientes suyos (*pelatai*, la palabra griega correspondiente a la latina *clientes*) así como de sus descendientes (*Hist. prim. Rom.*, IV.22.4 hasta 23.7, esp. 23.6).[1] Probablemente ningún estado griego conocía una institución parecida a la *clientela* romana (véase mi artículo SVP, y también en esta misma obra VI.iii y v), la del patronazgo y la clientela, que (entre otras muchas ramificaciones) hacía que el liberto se convirtiera en *cliens* de su anterior amo, así como de sus descendientes (sabemos bastante acerca de la relación que mantenían el liberto romano con su ex amo,[2] pero muy poco acerca de su correspondiente griego).

Las aspectos curiosos que pueda señalar acerca de los libertos serán muy selectivos, pues no es mi intención dar una relación general a este respecto. Por lo común, no ha habido muchos estudios útiles sobre los libertos griegos desde que se publicó, hace ya bastante tiempo, en 1908, el libro de A. Calderini *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, pero sólo en inglés hemos podido ver tres libros acerca de los libertos romanos en los últimos años.[3] Lo único que voy a hacer aquí es recalcar que la cuestión sobre si se era esclavo, liberto romano, romano o griego libre por nacimiento podía tener menos importancia que la de *de quién* se era o había sido esclavo o liberto, y la de cuál era la situación financiera que se había alcanzado. Ya he hablado antes, mostrando mi desaprobación al respecto, de la elevación del concepto de *status* —por muy útil que pueda ser como clasificación secundaria y descriptiva— a una posición superior a la de clase, como instrumento a la hora de hacer un análisis eficaz de la

sociedad griega. Esta consideración se ajusta con especial energía al contexto actual, en todo caso para los siglos durante los cuales algunos griegos o la totalidad de ellos se hallaban bajo el dominio de Roma (y sobre todo a los siglos III y siguientes de la era cristiana, cuando prácticamente todos los griegos libres eran además ciudadanos romanos), pues ser liberto romano (*libertinus*) era *estrictamente cuestión de una generación*, y todos los hijos que le nacieran a un liberto después de su manumisión eran *ingenui*, es decir, libres de nacimiento, y no estaban sometidos a ninguna de las importantes incapacitaciones jurídicas a las que se veían sometidos los auténticos libertos,[4] por mucho que siguieran siendo clientes del anterior propietario de su padre y de sus herederos. El hijo de un liberto, C. Toranio, llegó, según se cuenta, a acceder al senado romano en época de Augusto (Dión Casio, LIII.27.6); y P. Helvio Pertinax, que fue dos veces cónsul (*c.* 175 y 192), y emperador durante unas cuantas semanas en 193, acaso fuera también hijo de un liberto.[5] Si en vez de ocuparme del oriente griego, lo hiciera del occidente latino, sí que habría tenido que decir algo acerca del destacado papel desempeñado por los descendientes de los libertos en la vida municipal de muchas ciudades, pero casi toda la documentación de que disponemos al respecto procede de occidente, sobre todo de Italia.[6]

«Un liberto es un liberto y nada más que un liberto» no es una afirmación mucho más útil, pues, que la que dice que «un esclavo es un esclavo y nada más que un esclavo». En uno de los extremos, sobre todo a finales de la república y comienzos del principado, existieron libertos con fortunas e influencias mucho mayores que las que tenían gran número de *equites* e incluso algunos senadores de la época (no vacilaré en prestar atención a estos personajes, pues muchos de ellos eran griegos de origen, en el sentido lato del término). Se dice que Demetrio, el poderoso liberto de Pompeyo, murió poseyendo 4.000 talentos, que equivaldrían a 96 millones de sestercios según los términos latinos (Plut., *Pomp.*, 2.9; cf. 40.1). Evidentemente Licinio, el liberto de Augusto y procurador, al que se acusó de haber tenido un comportamiento tremendamente injusto durante su «gobierno» en su Galia natal, amasó grandes riquezas.[7] Y según dice Plinio el Viejo (*NH*, XXXIII.134), los tres mayores libertos imperiales, durante los reinados de Claudio (41-54) y Nerón (54-68) fueron —lo mismo que «muchos» otros esclavos liberados— más ricos incluso que Craso, uno de los grandes millonarios de finales de la república, al que se recuerda sobre todo por su afirmación en la que precisaba que no se podía considerar rico (*locuples*) a un hombre si no podía mantener todo un ejército con sus propios ingresos, y que debió poseer una fortuna valorada en más de 200 millones de sestercios (más de 8.000 talentos).[8] Narciso y Palante, dos de los tres libertos imperiales indicados por Plinio, se supone que poseyeron fortunas superiores a los 400 millones de HS (más de 16.000 talentos)[9], y Calisto, el tercero de ellos, seguramente no se quedaba muy atrás (véase Duncan-Jones, *EREQS*, 343, n. 10). En las fuentes literarias se suelen exagerar estas cifras; pero, si alguno de estos personajes poseyó, en efecto, alrededor de 400 millones de HS, habría sido más rico incluso que Séneca, cuya riqueza se dice que alcanzaba los 300 millones de HS (o 12.500 talentos): véase Tácito, *Ann.*, XIII.42.6; Dión Casio, LXI.10.3 (75 millones de dracmas). Si comparamos las familias imperiales de comienzos del principado, que eran, desde luego, incomparablemente más ricas que todas las demás, podemos decir que sólo

a Pompeyo Magno se le atribuye en las fuentes que han llegado hasta nosotros, de entre todos los personajes ricos de finales de la república y comienzos del principado, una fortuna mayor que la que tenían Palante y Narciso: la fortuna de Pompeyo, confiscada a su muerte, pudo muy bien ser del orden de los 700 millones de HS (o sea, alrededor de 30.000 talentos).[10] No obstante, Narciso y Palante constituyeron los dos ejemplos más extremados que se pueden ver durante todo el principado, y algunos otros libertos entre los más famosos pertenecieron también al mismo período (más o menos el segundo tercio del siglo I de la era cristiana); por ejemplo, Félix, el hermano de Palante, y que casó sucesivamente con tres princesas orientales; como procurador de Judea «ejerció un poder real con un espíritu de esclavo» (Tác., *Hist.*, V.9) e incidentalmente se dice que mantuvo dos años en la cárcel a san Pablo, en espera de que lo sobornasen para liberarlo (Hechos, XXIV, esp. 26-27).

Poco después se consiguió que los libertos imperiales fueran abandonando los cargos más elevados de la administración civil imperial, de la que Palante y sus colegas habían sacado sus grandes fortunas, y estos cargos fueron a parar, a finales del siglo I y comienzos del II, a manos de los caballeros.[11] El único cargo importante que nunca perdieron los esclavos y libertos imperiales fue el de *cubicularius*, «camarlengo», que siempre fue liberto a partir de 473 (véase la sección IV de este mismo capítulo). Los *cubicularii*, que eran todos eunucos, se ocupaban de la alcoba del emperador y la emperatriz (la «sagrada alcoba», *sacrum cubiculum*), y, como dentro del imperio romano la castración era ilegal, prácticamente todos ellos empezaron (en teoría al menos) siendo esclavos «bárbaros» importados; pero el objeto de sus actividades era muy variado, y se extendía especialmente a las audiencias imperiales. Durante el imperio tardío los *cubicularii* ejercieron muchas veces una influencia política muy importante, especialmente, por supuesto, el gran camarlengo, *praepositus sacri cubiculi.*[12] El emperador Juliano, en carta abierta a la ciudad de Atenas, de 361, llega a hablar de la benevolencia que le mostró la difunta emperatriz Eusebia antes de su ascensión al trono «a través de los eunucos que tenía a su servicio», al mismo tiempo que atribuía principalmente a las maquinaciones del maldito jefe de los eunucos del emperador Constancio (*ho theois echthros androgynos*, como él lo llama), que casualmente se llamaba Eusebio, el hecho de que el emperador lo retuviera seis meses en la misma ciudad (Milán), sin poderlo ver más que una vez (*Ep. ad Athen.*, 5, pág. 274ab). Los *Acta* oficiales del primer concilio de Éfeso, de 431, han conservado casualmente una carta del archidiácono de Alejandría Epifanio al obispo Maximiano de Constantinopla, en la que se da una lista de los sobornos prodigados a los miembros de la corte imperial de Teodosio II y Pulqueria, a comienzos de los años treinta del siglo V, por parte de san Cirilo, patriarca de Alejandría, con la intención de que las contradictorias decisiones de las partes rivales del concilio se vieran desviadas a su favor y al de los católicos, y en contra de Nestorio y sus seguidores. La cifra más alta que recoge esta lista, que alcanza las 200 libras de oro (14.400 sólidos), se le pagó a Crísero, un *praepositus sacri cubiculi*, quien recibió además muchos otros regalos costosos, y otros diversos *cubicularii* recibieron por lo menos 50 libras de oro, como pasó con dos *cubiculariae* de Pulqueria.[13] Más de un liberto imperial, eunuco *cubicularius*, logró alcanzar distinciones en los altos mandos militares, y entre ellos destaca, por supuesto, el gran Narsés, *sace-*

llarius y *praepositus*, que fue un general al que se debieron muchísimos éxitos bélicos durante el reinado de Justiniano.[14]

No sólo fueron libertos de la *familia Caesaris* los que consiguieron grandes riquezas. Como vimos hace poco, Plinio el Viejo, llega a hablar de «muchos» libertos (no sólo Calisto, Palante y Narciso) que eran más ricos que Craso. El mismo autor, en el mismo pasaje (*NH*, XXXIII.134-135) nos da detalles del testamento de un liberto, C. Cecilio Isidoro, muerto el año 8 a.C.: según Plinio, nuestro hombre decía en él que, aunque había tenido muchas pérdidas durante las guerras civiles, dejaba 4.116 esclavos, 3.600 yuntas de bueyes, 257.000 cabezas de ganado más, y 60 millones de HS en metálico (2.500 talentos), y mandaba que se gastara otro millón de sestercios (más de 450 talentos) en su funeral (probablemente algunas de estas cifras sean exageradas, por lo menos algunas, si es que no lo son todas).[15] No puedo dejar de mencionar el delicioso relato que nos hace Petronio (*Sat.*, 45-77), en el que nos habla de la enorme fortuna del liberto *imaginario* Trimalquión, que según nos cuenta alcanzaba un valor de 30 millones de HS (1.250 talentos): en sus labios se pone la afirmación de que había heredado «la fortuna propia de un senador» (*patrimonium laticlavium*) de su anterior amo y que aún había aumentado más por sus propios esfuerzos. Entre los amigos de Trimalquión se nos pintan algunos otros libertos ricos: se dice que uno posee bienes por valor de 800.000 sestercios y otro de un millón (*Sat.*, 38), y se hace referencia asimismo a otro liberto que ha muerto dejando 100.000 HS (*Sat.*, 43). Pues bien, no voy a negar que un buen número de libertos fueran efectivamente acomodados, y que incluso algunos fueran efectivamente muy ricos —si bien creo que, para obtener una gran fortuna, cualquier liberto que no fuera miembro de la *familia Caesaris* tendría que recibir, como Trimalquión, un legado muy cuantioso de su difunto ex dueño, y seguramente no ocurriría con demasiada frecuencia—, pero, fuera de los libertos imperiales, que constituirían una total excepción, no veo muchos *documentos* que hablen de *grandes* fortunas en manos de libertos. Sería erróneo ver en la expresión de Marcial *libertinas opes* (V.13.6) cualquier implicación que nos llevara a concluir que la riqueza acompañaba de forma natural la condición de liberto: en este poema, Marcial —que se llama a sí mismo «pobre» (*pauper*), aunque caballero honorario— expresa su desprecio por un rico liberto, Calístrato, y la palabra *libertinas* es la única clave que da para entender cuál era la condición de este hombre.

Creo que se ha dado demasiada confianza a la ficticia *cena Trimalchionis* de Petronio: se han aceptado con demasiada facilidad como hechos muchas de sus invenciones y se han tratado como típicas muchas de sus exageraciones deliberadamente cómicas. Incluso Rostovtzeff llega a escribir extensamente de Trimalquión como si fuera un personaje real y no imaginario; lo llama «un personaje de su época» (la julioclaudia), aunque luego, en el mismo pasaje, añade de hecho, «me inclino a pensar que Petronio eligió el personaje del liberto para tener la oportunidad de hacer al *nouveau riche* lo más vulgar posible» (*SEHRE*², I.57-58). Finley, que hace referencia a Trimalquión al menos en diez lugares distintos de su *Ancient Economy*, lo trata no sólo como si fuera una persona *real*, sino incluso *representativa*: «Trimalquión —dice— *tal vez* no sea una figura *totalmente típica* de la Antigüedad [las cursivas son mías], pero tampoco es completamente atípica» (*AE*, 36, cf. 38, 50-51, 61, 78, 83). Y luego dice, «volvemos otra vez a Trimal-

quión para encontrar la cruda verdad» (*AE*, 115-116), si bien, en realidad, una vez más nos encontramos con una chistosa serie de exageraciones cómicas.[16]

Seguramente la mayor parte de los libertos fueran hombres de una fortuna, como mucho, bastante modesta en el momento de su manumisión, por mucho que no pocos de ellos fueran gente acomodada, y unos pocos muy ricos. Muchos de ellos debieron de ser unos desgraciados agobiados por la pobreza a los que se les permitió comprar su libertad con los céntimos que hubieran ido acumulando uno a uno a lo largo de los años de esclavitud para formar su *peculium*, o bien, a la muerte de su dueño, recibieron en herencia el don de la libertad y nada más. Al retirarse, una niñera que fuera manumitida no se encontraría muy lejos de la pobreza más absoluta, pero Plinio el Joven le puso a su vieja niñera una «finquita» por valor de 100.000 HS (*Epíst.*, VI.iii.1), quizá de unas 10 hectáreas (véase Sherwin-White, *LP*, 358). Casi todos los libertos que llegaran a acumular grandes fortunas, lo conseguirían porque fueran esclavos de hombres muy ricos o porque pertenecieran a la *familia Caesaris*. Una deliciosa inscripción funeraria (*ILS*, 1949) de cerca de Roma, que nadie que fuera capaz de entender un latín sencillo debería dejar de leer, recuerda los beneficios recibidos de M. Aurelio Cotta Máximo, que fue cónsul en 20 d.C., por uno de sus libertos, Zósimo, que, tras su manumisión, actuó como acompañante oficial suyo, *accensus* (el nombre del personaje es griego, aunque él pudiera ser o no de origen griego). Cotta le dio en más de una ocasión el equivalente al censo ecuestre, 400.000 HS (*saepe libens census donavit equestris*); crió a sus hijos y dio dotes a sus hijas, «como si fuera su propio padre»; obtuvo para uno de sus hijos el honor del tribunado militar (el primer paso que normalmente se daba en la carrera ecuestre); acabó pagando la inscripción, en dísticos elegíacos, que él mismo escribió o que encargó a alguien que comprendiera la necesidad de destacar la munificiencia de su persona.

Por una famosa inscripción del año 133 a.C., queda patente que los libertos (*exeleutheroi*) y sus descendientes estaban en una importante ciudad griega, Pérgamo, en unas condiciones inferiores a otros residentes no ciudadanos, a los que aquí se llama *paroikoi*, ya que, mientras que los que ya estaban inscritos como *paroikoi* iban a recibir la ciudadanía (si la ciudad llegaba al estado de emergencia), los descendientes de los libertos (aunque, aparentemente, no los propios libertos) pasarían a convertirse simplemente en *paroikoi*, que ya se consideraba un ascenso en su condición (*IGRR*, IV.289 = *OGIS*, 338, líneas 11-13, 20-21).

Es de suponer que en una ciudad griega durante la época romana encontráramos a los libertos de los ciudadanos romanos con el mismo rango social (e igualmente todo lo demás) que cualquier otro liberto, al margen de los ciudadanos locales. Así, en las donaciones de Menodora, en Silion de Pisidia, en las que se prescribe que se repartan limosnas en distintos grados, según las distintas posiciones sociales (véase la sección vi de este mismo capítulo, inmediatamente después de su n. 35), vemos que se pone a los *ouindiktarioi* (libertos romanos debidamente manumitidos *per vindictam*) al mismo nivel que los *apeleutheroi* (libertos griegos) y los *paroikoi* (residentes sin ciudadanía local), y por debajo de los ciudadanos (*politai*) de Silion (*IGRR*, III.801.15-22).[17]

No conozco ningún documento seguro en parte alguna del mundo griego (o romano)[18] que nos permita extraer unas conclusiones fidedignas acerca de la relativa frecuencia de la manumisión según los distintos períodos o según las

distintas regiones, o según la edad a la que tenía lugar. La documentación, incluso la de las inscripciones, es siempre demasiado «parcial» como para proporcionarnos una «muestra al azar» y no resulta útil para fines estadísticos.

Finalmente, he de reiterar el hecho de que, en realidad, la condición financiera de un liberto importaba más que su condición jurídica técnica, que *acababa con él* (y con los hijos que le hubieran nacido durante su esclavitud y hubieran sido manumitidos con él), mientras que a los hijos que le nacieran después de su manumisión se los consideraba libres de nacimiento y podían heredar el grueso de sus propiedades.[19]

(vi) El trabajo a jornal

Ya he señalado que la diferencia organizativa más importante que existe, considerada individualmente, entre la economía antigua y la del mundo moderno estriba en que la clase de los propietarios en la Antigüedad extraía su excedente principalmente del trabajo no libre (ante todo del de los esclavos) y sólo en una pequeña medida del trabajo a jornal (trabajo asalariado), que por lo general era muy escaso, no cualificado y en absoluto móvil. Debemos también recordar que muchos jornaleros (en griego, *misthōtoi* o *thētes*; en latín *mercennarii*)[1] podían ser esclavos alquilados a jornal por sus amos.

Puedo ejemplificar lo que vengo diciendo acerca del predominio del trabajo de los esclavos y la relativa insignificancia del de los jornaleros con el resumen de tres deliciosos diálogos socráticos, incluidos en los *Memorables* de Jenofonte, que demuestran muy bien el papel tan pequeño que desempeñaba el trabajo asalariado en la Atenas clásica. Son los tres unas conversaciones muy cotidianas, que en este sentido tienen muy poco que ver con los diálogos —tantas veces de profundidad filosófica mayor, por supuesto— en los que Sócrates echa por tierra los argumentos de cualquier desgraciado personajillo platónico. En el primero de estos diálogos a los que me estoy refiriendo, la encantadora conversación entre Sócrates y la prostituta de clase alta Teódote (*Mem.*, III.xi, esp. 4), el fisósofo, con pretendida inocencia, interroga a la joven acerca de sus fuentes de ingresos. Ésta, evidentemente, estaba bastante bien situada, pues tenía bonitos muebles y un montón de esclavas guapas y bien instaladas. «Dime, Teódote —replica Sócrates—, ¿tienes alguna finca [*agros*]?». «No», responde la muchacha. «¿Entonces tienes una casa que te rente [una *oikia prosodous echousa*]?». «No, tampoco.» «¿No tendrás entonces algunos artesanos [*cheirotechnai tines*]?». Después que Teódote replica que no tiene nada de eso, le pregunta Sócrates que de dónde saca el dinero, como si hubiera ya agotado todas las alternativas posibles. Y ella responde muy dulcemente que vive de la generosidad de sus amigos, así que él la felicita por tener una fuente de ingresos tan satisfactoria. En el transcurso de la conversación, Sócrates hace tanta impresión a la simple Teódote que ésta llega incluso a pedirle que se asocie con ella: puede ser su compañero en la caza de amantes, *synthēratēs tōn philōn* (metáfora que saca Jenofonte de su diversión favorita, la caza). Cuando Sócrates logra zafarse, Teódote le dice que, de todas formas, espera que venga alguna vez a verla; Sócrates logra también dar la vuelta a este argumento, acabándose la conversación cuando él le replica que venga a verle a él —si bien se porta

muy caballerosamente al respecto: le asegura que la recibirá con mucho gusto, con tal que no esté con otra chica de su agrado. Me encanta este diálogo, pues no es muy frecuente ver a Sócrates en lo que podríamos llamar una actitud heterosexual. El punto de este diálogo que particularmente nos interesa es la naturaleza de las tres preguntas que le hace Sócrates a la muchacha. Implican —y en esto coinciden totalmente con el resto de nuestra documentación— que todos los que no trabajaban en Atenas se suponía que habían de poseer en primer lugar una finca (que naturalmente trabajarían esclavos bajo la supervisión de un superintendente o sería arrendada directamente); o bien, en segundo lugar, poseerían una casa que alquilarían entera o por partes (en Atenas y el Pireo[2] había muchas casas de pisos, *synoikiai*; o bien, en tercer lugar, tendrían esclavos artesanos, que trabajarían a las órdenes de un superintendente o por su cuenta en calidad de *chōris oikountes* (véase la sección iv de este mismo capítulo).

El segundo diálogo de los *Memorables* (II.vii, esp. 2-6) es una conversación entre Sócrates y un tal Aristarco, fechada en 404-403, durante la tiranía de los «Treinta» en Atenas. Aristarco, que había sido un hombre acaudalado, se encuentra en ese momento muy preocupado por saber cómo podrá mantener una familia de catorce personas libres, principalmente parientes de sexo femenino abandonadas por sus hombres, que se habían exiliado para reunirse con los defensores de las libertades democráticas en las barricadas que habían instalado en el Pireo. Naturalmente, Aristarco no saca nada de sus tierras, ni tampoco obtiene renta alguna de sus propiedades en casas, ya que hay muchas personas exiladas, y no puede tampoco vender sus bienes muebles ni hipotecarlos, al no quedar compradores ni prestamistas. Sócrates le da un consejo estupendo, bastante distinto, probablemente, del que le hubiera dado el Sócrates de Platón. Empieza por citar el ejemplo de varios hombres de familia numerosa que prosperaron mucho: Ceramón, que se hizo rico por vías no especificadas, con lo que ganaban sus esclavos; Nausícides, que obtuvo tantos beneficios haciendo *alphita* (harina de cebada a medio moler),[3] que posee grandes manadas de cerdos y ganado vacuno, haciéndose cargo muchas veces de costosas liturgias (servicios cívicos); y otras personas que viven con el mayor lujo, Cirebo, por ejemplo, con su panadería, Demeas y Menón y «la mayoría de los megarenses» (se refiere, naturalmente, a los megarenses *acomodados*), con sus fábricas de distintos tipos de vestidos. «Ah, bueno —replica Aristarco—, pero es que ellos, Sócrates, poseen muchos *barbaroi* de esclavos, que trabajan para ellos, mientras que mi familia es libre, parientes y amigos míos.» «Bueno, aunque lo sean —responde Sócrates—, ¿crees que no van a hacer más que dormir y comer?». Aristarco llega a convencerse de poner a trabajar a sus mujeres; toma dinero prestado y compra lana; luego les gusta tanto el trabajo que se niegan incluso a hacer una pausa a la hora de comer, con la única queja de que precisamente Aristarco es la única persona de la casa que come el pan de la ociosidad, crítica que rebate Sócrates con una edificante fábula acerca del perro que protege a las ovejas de los lobos. El pasaje nos muestra que, a juicio de Jenofonte, la clase alta ateniense de su época presuponía, por regla general, que un negocio de manufactura, para que fuera realmente rentable, requería automáticamente que el trabajo lo realizaran los esclavos. Podemos estar de acuerdo sobre la existencia de este prejuicio, y con razón, y reconocer que la manufactura sin esclavos sólo podía realizarse a muy pequeña escala. Los próspe-

ros *technitai*, que luego vemos en Aristóteles, habrían conseguido sus riquezas utilizando el trabajo de sus esclavos, como los megarenses de Sócrates y los demás. El pasaje demuestra asimismo que un ateniense que formara parte de la clase de los propietarios consideraría impropio que su familia realizara ningún tipo de trabajo manual, excepto el de la rueca y el telar, que se suponía que realizarían mujeres griegas *a beneficio de la propia familia* (lo mismo que las romanas, incluso —hasta comienzos del principado— las de clase social más alta). Se nos cuenta que el emperador Augusto llevaba normalmente ropas hechas por su hermana, su esposa, su hija y nietas (¡aunque sólo en casa!), y que educó a estas últimas en el trabajo de la rueca y el telar (*lanificium*, Suet., *Aug.*, 73;64.2). Las mujeres de la familia de Aristarco hacían algo totalmente distinto: producían bienes *para venderlos en el mercado como bienes de consumo*. Ni que decir tiene, que el relato no nos proporciona ninguna documentación sobre las costumbres o el aspecto de los atenienses humildes, que con tanta frecuencia debían realizar trabajos de manufactura de este tipo, junto con toda su familia: no tenemos por qué pensar que los consideraran degradantes, aunque no cabe duda de que se alegrarían de librarse de ellos, en cuanto tuvieran ocasión de ascender a una clase superior. Pero de momento lo que nos interesa principalmente es el hecho de que el trabajo que explotaban las clases propietarias era el de los esclavos.

El tercer pasaje de los *Memorables* (II.viii, esp. 3-4) que voy a citar trata de una conversación que Sócrates sostuvo con Eutero, al que define llamándolo viejo compañero suyo, y, por consiguiente, miembro de una respetable familia de propietarios. Estamos al final de la guerra del Peloponeso, en 404 a.C. Eutero le dice a Sócrates que ha perdido todas sus propiedades en el extranjero, de modo que, por el momento, al no tener qué garantía dejar para pedir algún préstamo, se ha visto obligado a instalarse en el Ática y a ganarse la vida trabajando con sus propias manos, *tōi sōmati ergazomenos*, 'trabajando con su cuerpo', como decían los griegos. Sócrates le indica que pronto se hará viejo y le aconseja hacerse con algún trabajo permanente, como superintendente o administrador de algún terrateniente, supervisando las operaciones y ayudando a realizar la cosecha, y, en general, ocupándose de la vigilancia de la hacienda. La respuesta de Eutero es de lo más interesante: me parece que es la que hubiera dado cualquier ciudadano griego que fuera miembro de lo que yo llamo la clase de los propietarios, y quizá incluso bastantes otros hombres de condición humilde. Dice: «no podría soportar estar de esclavo» (*chalepōs an douleian hypomeinaimi*). Lo que no puede soportar Eutero es la idea de estar a disposición de otro, de tener que someterse a los dictados y reprobación de otra persona, sin tener opción a marcharse, si quiere, o a devolver golpe por golpe. Si uno mismo hace o vende algo, o incluso, como ha estado haciendo Eutero, trabaja a jornal en pequeños empleos temporales, se podrá al menos replicar y, a la mínima, marcharse con la música a otra parte. Aceptar un tipo de empleo permanente, que la mayoría de nosotros estaría encantado de aceptar hoy día, es rebajarse al nivel de un esclavo: hay que rechazarlo a toda costa, aunque dé más dinero que otro. Por supuesto, cualquier griego realmente pobre, incluso aunque fuera ciudadano, habría estado encantado de encontrar un puesto de trabajo como ése, pero sólo, creo yo, como último recurso. Cuando vemos a algún administrador o gerente de negocios en nuestras fuentes que podamos identificar, se trata siempre de esclavos o libertos: véase el apéndi-

ce II. Bien es cierto que al comienzo del *Económico* (I.3-4) de Jenofonte, como ejemplo de que lo que hagas para ti, puedes hacerlo también para otros, se resalta la posibilidad de convertirse en superintendente de otra persona, pero sólo de forma hipotética. No obstante, en los últimos capítulos, XII-XV, que son eminentemente prácticos y discuten la elección y enseñanza de lo que ha de ser un superintendente o mayordomo (*epitropos*), se da por descontado que se tratará de un esclavo (véase esp. *Econ.*, XII.2-3; XIII.6-10; XIV.6, 9).

El último de los tres diálogos socráticos de Jenofonte que acabo de resumir, recalca muy bien la baja estima en que estaba el trabajo asalariado en la Grecia clásica; y las cosas no cambiaron mucho en las épocas helenística y romana. Casi ochocientos años más tarde, encontramos una fascinante constitución de Graciano y sus coemperadores (mencionada en la sección iii de este mismo capítulo, y fechada en 382 d.C.), que prohíbe en los términos más taxativos que se entregue a un decurión (miembro de una municipalidad) una hacienda en calidad de *procuratio*, pues se convertiría de ese modo en lo que llamaríamos un mayordomo o administrador asalariado. Al hablar de un decurión que aceptó un trabajo de ese estilo, el emperador dice que «realizó la bajeza más infamante, sin hacer caso de su calidad ni de su linaje, arruinando su reputación con su servil obsequiosidad» (*CTh*, XII.i.92 = *CJ*, X.xxxii.34).[4]

La primera aparición que hace el trabajo a jornal a gran escala durante la Antigüedad se produce en el terreno militar, adoptando la forma de servicios mercenarios (como ya mencioné en I.iv, este hecho tan interesante fue ya señalado por Marx y se refiere a él en carta a Engels de 25 de septiembre de 1875: *MESC*, 118-119). No necesito más que hacer mención aquí de este punto, pues ya ha sido tratado muchas veces el tema de los mercenarios griegos (véase V.ii, n. 16). Entre los documentos más antiguos que dan testimonio de los mercenarios griegos —aunque sirviendo no en territorio griego, sino en el Egipto del faraón Psamético II, en Nubia—, tenemos la inscripción M/L 7, grabada en la pierna de una estatua colosal de Ramsés II en la fachada del templo de Abu Simbel.

Ni que decir tiene que es Aristóteles el que nos proporciona el análisis más útil de la situación del jornalero, el *thēs*, como él suele llamarlo. El término que encontramos muchas veces en otros autores y en las inscripciones es *misthōtos* (el que recibe *misthos*, sueldo); pero, por alguna razón, Aristóteles no emplea nunca esta palabra, si bien utiliza otras emparentadas con ella.[5] Parece que no se ha tenido suficientemente en cuenta que, para Aristóteles (igual que para otros griegos), existía una diferencia cualitativa importante entre el *thēs* o *misthōtos*, que específicamente es un jornalero (un trabajador asalariado), y el artesano cualificado independiente o menestral que trabaja por su cuenta (tanto si emplea esclavos como si no), al que se llama comúnmente *technitēs* o *banausos* (ocasionalmente *banausos technitēs*), aunque debo admitir que Aristóteles, en algunos contextos, cuando habla sin demasiada precisión (*e.g.*, en *Pol.*, I.13, 1.260a36-61), llega a utilizar *banausos/technitēs* para una categoría más vasta, que incluye al *thēs* (me ocupo del *technitēs*, el artesano cualificado, en IV.vi). Desgraciadamente, Aristóteles no nos da una discusión teórica general de esta distinción, pero se la ve claramente si comparamos varios pasajes de la *Política, Retórica,* la *Ética a*

Nicómaco y la *Ética a Eudemo*.[6] Aristóteles no dice con todas las palabras que el trabajo del jornalero sea típicamente no cualificado y mal recompensado, mientras que el de el *banausos/technitēs* tiende a ser cualificado y mejor pagado; pero puede sobreentenderse muchas veces, especialmente en un pasaje en el que Aristóteles distingue el trabajo de los *banausoi/technitai* del de los hombres «no cualificados y útiles tan sólo por su cuerpo» (*Pol.*, I.11, 1.258b25-27). Y ello es comprensible: naturalmente, una persona cualificada trabajaría siempre por su cuenta (y explotaría incluso el trabajo de los esclavos), cuando pudiera, mientras que el no cualificado apenas podría hacerlo. Para algunos griegos, entre ellos Jenofonte, la palabra *technitēs*, utilizada la mayor parte de las veces para designar al artesano independiente, había adquirido unas connotaciones tan necesariamente inmediatas de cualificación que podía utilizarse incluso para designar a los esclavos cualificados, como en los *Mem.*, II.vii.3-5 (el término *cheirotechnai* se usa precisamente en el mismo sentido, para referirse a los esclavos cualificados, en Tucídides, VII.27.5, definiendo a la mayoría de los «más de 20.000 esclavos» que se fugaron del Ática en los últimos estadios de la guerra del Peloponeso: véase apéndice II). Cuando no hacía algo para venderlo por cuenta propia, el artesano cualificado (o, lo que es lo mismo, el que poseyera algún equipo propio que pudiera utilizarse para transporte, por ejemplo) realizaría su trabajo para otros, con arreglo a lo estipulado en contratos. Nuestra documentación al respecto procede sobre todo de las inscripciones que recogen obras públicas (véase más adelante), en las que al «contratista» (como lo llamaremos nosotros) se le llama la mayor parte de las veces *misthotēs*, pero a veces (fuera de Atenas) es *ergolabos, ergolabōn* o *ergōnēs*, y a veces, incluso, no recibe ningún nombre técnico, como en Epidauro (en donde se dice simplemente que «se hizo cargo», *heileto*, de una determinada tarea) o en la Atenas del siglo v. Me ocuparé de ellos en IV.vi: su posición de clase es distinta de la de los *misthōtoi*, que se alquilan para todo tipo de trabajos en general y no, por lo común, para faenas específicas o que requieran cualificación o equipo.

Resulta interesante en este punto llamar la atención sobre una puntualización que hace Platón, que, como Aristóteles, desdeñaba a los jornaleros y los colocaba (igual que Aristóteles) en el punto más bajo de su escala social (*Rep.*, II.371de; cf. *Polít.*, 290a; *Leyes*, XI.918bc; y V.742a, donde los *misthōtoi* son esclavos o extranjeros). En *Rep.*, II. 371de, Platón define a sus *misthōtoi* como criados que son totalmente incapaces de igualar a los ciudadanos a nivel intelectual, pero con la fuerza física suficiente para trabajar; a continuación se refiere a ellos diciendo, con mucha precisión, que son los que «venden su fuerza de trabajo» (*hoi pōlountes tēn tēs ischyos chreian*: literalmente, 'los que venden el uso de su fuerza'), frase que nos debería recordar inmediatamente un paso adelante decisivo dado por Marx al formular su teoría del valor, cuando en 1857-1858 llegó a darse cuenta de que hay que hablar de la venta que el obrero hace a su patrón no de su *trabajo*, sino de su *fuerza* (o capacidad) de trabajo: véase el prólogo de Martin Nicolaus a su traducción inglesa de los *Grundrisse* de Marx (1973), 20-21, 44-47. Marx se refiere en dos ocasiones a una frase de Thomas Hobbes (*Leviatán*, I.x), que ya incorporaba lo que él quería decir: «el valor o mérito de un hombre es, como el de cualquier otra cosa, su precio; es decir, lo que se daría por el uso de su fuerza» (*Cap.*, I.170, n. 2; y *Salario, precio y ganancia*, cap. vii). Pero no

parece que se hubiera dado cuenta del pasaje de la *República* de Platón que acabo de citar, ni nunca lo he visto citado en este contexto. En la Antigüedad, la mayoría de los asalariados eran hombres no cualificados, que no se contrataban para realizar trabajos concretos para otros (como podía hacer el artesano cualificado independiente), sino que alquilaba su fuerza de trabajo en general a otros a cambio de una paga; y da la impresión de que se les explotaba con severidad.

Como cabía esperar de Aristóteles, su desaprobación del *thēs* forma parte integrante de su sociología y se halla profundamente enraizada en su filosofía de la vida. Para él, no podía haber una existencia civilizada para los hombres que no tuvieran *ocio* (*scholē*),[7] que constituia una condición necesaria (aunque, por supuesto, no suficiente) para convertirse en un ciudadano bueno y competente (véase esp. *Pol.*, VII.9, 1.329a1-2), y constituia, en efecto, la meta (*telos*) del trabajo, como la paz lo era de la guerra (VII.15, 1.334a14-16), si bien, naturalmente, no había 'ocio para los esclavos' (*ou scholē doulois*): para ello cita Aristóteles un refrán (1334a20-21). Pues bien, la necesidad primordial de ocio excluye a los ciudadanos del estado ideal de Aristóteles de cualquier forma de trabajo, incluso del agrícola, por no hablar de la artesanía. Pero se da cuenta de que en una ciudad corriente (en unos pasajes de los libros IV y VI de la *Política*, discutidos ya en II.iv)[8] las 'masas' (*to plēthos*)[9] pueden dividirse en cuatro grupos (*merē*), según el trabajo que realicen: agricultores, artesanos, comerciantes y asalariados (*geōrgikon, banausikon, agoraion, thētikon*), entre los que los asalariados (*thētikon*) forman con toda claridad un grupo distinto del de los artesanos independientes (*banausikon*); y aunque en ocasiones (como ya he mencionado) su lenguaje en otros momentos pueda ser ambiguo, por cuanto no es fácil decir si está identificando al *thēs* con el *banausos/technitēs*, o lo está distinguiendo de él, en otros pasajes, sin embargo, queda claro que tiene de nuevo en la cabeza dos grupos distintos, especialmente cuando dice que en las oligarquías es imposible que el *thēs* sea ciudadano por la existencia de graves restricciones de censo, mientras que el *banausos* puede serlo, pues «muchos *technitai* son ricos» (*Pol.*, III.5, 1.278a21-25).[10] Mediante el ejercicio de su habilidad, por lo tanto, que lo cualifica, y explotando además el trabajo de los esclavos, el *banausos/technitēs* puede incluso alcanzar el censo suficiente como para ingresar en la clase acomodada, mientras que al *thēs* (no cualificado) dicho ingreso le está vedado.

Sin embargo, lo que esencialmente hace al jornalero menos valioso, en opinión de Aristóteles, que al artesano corriente no es tanto el hecho de su relativa pobreza (pues es de suponer que muchos artesanos independientes fueran también pobres), sino su dependencia «de esclavo» de su patrón. Ello valía, igualmente, para el jornalero que trabajaba al día y para el mayordomo permanente, por mucho que un caballero como el Eutero de Jenofonte creyera que en el primer caso no era tan «de esclavo», al poder tener mayor libertad de movimiento. Casi al final de la *Política* (VIII.2, 1.337b19-21), Aristóteles contempla acciones que se realizan para otros y que no tienen ciertas características restrictivas (algunas de las cuales especifica): actividades de ese estilo las estigmatiza, tildándolas de *thētikon* (apropiadas para el jornalero) y *doulikon* (propias del esclavo); evidentemente, ambos adjetivos tenían unos tintes bastante parecidos para él.[11] Permitir que la vida de uno dependa de cualquiera que no sea un amigo es *doulikon*, de esclavo, dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (IV.3, 1.124b31-1.125a2), y añade que

«por eso todos los aduladores son *thētikoi*», tienen las características de un jornalero. En la sección ii de este mismo capítulo cité la puntualización que hace en la *Retórica* (I.9, 1.367a28 ss.), diciendo que, en Esparta, el caballero lleva el pelo largo, en señal de su condición de caballero, «porque para el que lleva el pelo largo, no es fácil realizar el trabajo propio de un jornalero» (*ergon thētikon*), así como la afirmación que viene a continuación, según la cual «la señal del caballero es no vivir en beneficio de otro».

Vale la pena mencionar un rasgo curioso de la actitud de Aristóteles ante el asalariado. Para él (véase *Pol.*, I.13, 1.260a36-b6), el esclavo es por lo menos un 'compañero de la vida' (*koinōnos zōēs*) de su amo, mientras que el *banausos technitēs* (incluyendo aquí, evidentemente, al *thēs*, en el que debía estar pensando principalmente Aristóteles) está «bastante alejado» (*porrhōteron*) de su patrón, y «sometido sólo a lo que podría llamarse una servidumbre restringida». En fin, Aristóteles supone que el amo comunica a su esclavo algo de su *aretē* (en este caso, virtud moral); pero no se dice nada de la necesidad de ningún proceso de ese estilo en beneficio del trabajador, que Aristóteles considera (de forma bastante rara, según nuestra manera de pensar) que saca menos provecho de su relación con su patrón del que esperaríamos que sacara el esclavo de su asociación con su amo. De nuevo aquí no se indica ninguna distinción entre el asalariado temporal o a largo plazo y el artesano independiente: para Aristóteles, ninguno de los dos tiene una relación tan estrecha con el patrón como el esclavo con el amo.

La suerte del jornalero se nos presenta de forma casi invariable iluminada con tonos desagradables a lo largo de toda la historia de Grecia y de Roma. La única excepción que para mi sorpresa he encontrado es Solón, fr. 1.47-48 (Diehl = 13.47-48 West), donde al jornalero agrícola, contratado por un año, no se le pinta de manera menos favorable que a cualquier otro desheredado, limitado por su pobreza (verso 41): así el comerciante marítimo, el artesano, el poeta, el médico o el adivino. Cuando Homero hacía a la sombra de Aquiles comparar su existencia en el infierno con el tipo de vida más desagradable que se pueda imaginar sobre la tierra, nos presenta el cuadro de un *thēs* al servicio de un pobre sin tierras (*Od.*, XI.488-491); [12] y Hesíodo nos muestra cuál era el trato que podía esperar el trabajador agrícola a comienzos del siglo VII a.C., cuando aconseja al labrador que eche de casa a su *thēs* cuando llegue el verano (*Trabajos y días*, 602). Cuando la Electra de Eurípides, antes del reencuentro con su hermano Orestes, especula llena de tristeza acerca de la miserable existencia de aquél en el exilio, se lo imagina trabajando como jornalero (*Electra*, 130-131, donde utiliza la palabra *latreueis*, y en los versos 201-206 aparece la expresión *thēssan hestian*). Ya hemos visto con qué disgusto suponía Jenofonte que miraría un noble ateniense la posibilidad de aceptar una forma bastante superior de servicio asalariado permanente, como el cargo de mayordomo; y los oradores áticos del siglo IV hablan de la necesidad de ponerse a trabajar a sueldo como de algo sólo menos repugnante que la esclavitud (Isócrates, XIV.48; Iseo, V.39). En un discurso de Demóstenes (LVII.45), el hecho de que muchas ciudadanas se hubieran hecho, obligadas por la necesidad, «niñeras, tejedoras y vendimiadoras» se pone de ejemplo de cómo puede obligar la pobreza a individuos libres a realizar «muchas actividades serviles y bajas», *doulika kai tapeina pragmata*. Eutifrón, en el diálogo platónico que

lleva su nombre, aparece trabajando en el campo con su padre en Naxos, empleando un jornalero dependiendo de ellos (*pelatēs ... ethēteuen ekei par'hēmin*): cuando el desgraciado mata a uno de sus esclavos en una pelea de borrachos, el padre de Eutifrón lo ata y lo echa a una zanja, y allí muere (*Eutifrón*, 4c, cf. 15d). Cuando Isócrates habla de la Atenas del siglo V y dice que se expuso el tributo de los aliados en el escenario del teatro durante las fiestas de las Dionisias, evidentemente cree que la idea resultaría más dolorosa y conmovedora afirmando que la plata «la llevaban jornaleros» (*misthōtoi*, VIII.82). También Demóstenes utiliza el término *misthōtos* para el «jornalero político», en un tono de desagradable desdén (IX.54, y esp. XIX.110). Por lo general se pinta a los jornaleros realizando un trabajo basto o no cualificado, o bien tareas consideradas propias de esclavos (véase, p. ej., Ar., *Aves*, 1.152-1.154; Pseudo-Dem., XLIX.51-52; Polux, VII.131). Cuando tenemos documentación sobre sus pagas, vemos que son muy bajas, como ocurre en las dos inscripciones de construcciones atenienses, extensas y de gran importancia, de finales del siglo IV a.C., relativas a Eleusis (*IG*, II^2.1.672-1.673, sobre las cuales hablaremos más adelante): en esa época los artesanos cualificados, como los albañiles y estucadores, reciben de 2 a 2,5 dracmas al día, mientras que los jornaleros (*misthōtoi*) cobran sólo 1,5 dracmas diarias [13] (el sueldo diario, *trophō*, que cobraban los esclavos públicos empleados en las mismas tareas era de media dracma al día).[14] En Atenas los que querían colocarse de jornaleros —como los peones en la parábola del viñador, en Mt., XX.1-16— se congregaban en un determinado sitio, conocido con el nombre de Kolonos Agoraios (o Ergatikos o Misthios), situado, según parece, en el extremo occidental del ágora de Atenas. Lo sabemos sólo por un fragmento de la Comedia antigua, los escoliastas y lexicógrafos: la documentación la ha expuesto muy bien Alexander Fuks.[15] El trabajo de los jornaleros en los momentos cumbre de la actividad agrícola (siega, vendimia y recogida de la aceituna) debió ser bastante corriente en todas partes; pero me he ido encontrando con unos pocos pasajes de la literatura griega, que, para sorpresa mía, hacen mención del empleo de jornaleros para cualquier forma de trabajo agrícola durante la época clásica,[16] y vale la pena recordar que los que así se empleaban no podían ser, en último término, más que esclavos, alquilados por sus amos, como lo son sin duda alguna en Ps.-Dem., LIII.20-21. No cabe duda de que entre los labradores se daba también con bastante frecuencia la asistencia mutua, aunque no me viene a la memoria ningún ejemplo paralelo en la literatura griega a la mención que se hace a ese tipo de intercambios en dos autores latinos de mediados del siglo II de la era cristiana: Apuleyo, *Apol.*, 17.1 (*an ipse mutuarias operas cum vicinis tuis cambies*) y Aulo Gelio, *NA*, II.29.7 (*operam mutuam dent*, procedente de una fábula esópica, de la que hizo una versión latina en tetrámetros Ennio, *id.* 20). Un labrador acomodado gustaría de emplear a sus vecinos pobres de jornaleros en los momentos álgidos de las cosechas, como aparentemente se ve en Catón, *De agr. cult.*, 4 (*operarios facilius conduces*).

En la Antigüedad, el jornalero se veía despreciado y, es de suponer, maltratado no sólo en el mundo grecorromano. En Judea, durante la época persa (siglos V o IV a.C.), el profeta Malaquías amenazaba con el castigo divino a quienes oprimieran a «los jornaleros en sus salarios», mencionando de paso a las figuras tradicionalmente desamparadas de la sociedad israelita, «la viuda y los huérfanos»

(Mal., III.5; cf. Deut., XXIV.14-15; Lev., XIX.13). Cuando en 323 Alejandro Magno envió a Mícalo de Clazomenas de viaje con una buena cantidad de dinero (500 talentos), para que buscara en Siria y Fenicia tripulaciones suplementarias con experiencia para realizar una expedición al golfo Pérsico, sus instrucciones fueron, según nos dice Arriano, «que empleara a unos a jornal y comprara a otros» (*Anáb.*, VII.19.5). Evidentemente, se suponía que los jornaleros trabajarían junto a los esclavos. No perderé más tiempo en citar otros documentos del «mundo preclásico» (al final de esta misma sección hago referencia a los pasajes del Nuevo Testamento que mencionan el trabajo a jornal).

En cuanto al período helenístico, en el que las fuentes de su historia económica son más documentales que literarias, y además las diferencias regionales se hacen muy grandes (no sólo entre Grecia, Asia Menor, Siria y Egipto, sino también entre las distintas regiones de estos mismos países), resulta difícil desenmarañar los documentos acerca del trabajo asalariado de los que se refieren a la actividad de los artesanos o incluso a la de los campesinos, que ocasionalmente se empleaban de jornaleros.[17] Pero hace unos cincuenta años, un brillante artículo de W. W. Tarn, titulado «The social question in the third century»,[18] que Rostovtzeff definió como «el mejor tratado de las condiciones socioeconómicas de Grecia y de las islas griegas durante el siglo III a.C.» (*SEHHW*, III.1.358, n. 3), demostraba que existían buenos fundamentos para pensar que a comienzos del período helenístico, y a pesar de que unos cuantos griegos se enriquecieron bastante, las condiciones de las masas empeoraron probablemente de forma considerable; y, naturalmente, en esas condiciones es de suponer que los jornaleros se vieran afectados considerablemente (acepto estas conclusiones, si bien disto mucho de tener la misma seguridad que Tarn en la validez e implicaciones de muchas de sus cifras).

Durante el principado romano y en el imperio tardío, la documentación se vuelve otro vez difícil de interpretar, y de nuevo la situación variaría, indudablemente, de región a región. En raras ocasiones oímos hablar de trabajo a jornal, excepto en la agricultura, en la que era en gran medida estacional, y en la construcción, en la que era eventual e irregular (véase más adelante).[19] Por regla general, la situación de estos jornaleros, tal como la podemos ver, era, al parecer, muy humilde, por mucho que, ocasionalmente, alguno lograra, como caso aislado, en una mezcla de buena suerte y trabajo duro (sin duda necesitaría de ambas cosas), ascender en la sociedad y entrar a formar parte de la clase de los propietarios, como el desconocido al que se dedica un famoso epitafio en verso del siglo III, procedente de Mactar, en África (la actual Tunicia): proveniente de una familia pobre, trabajó de capataz de las cuadrillas de segadores durante la época de las cosechas, por lo que en parte llegó a convertirse en un próspero terrateniente y miembro además de su municipalidad (*ILS*, 7.457 = *CIL*, VIII.11.824; existe traducción inglesa en MacMullen, *RSR*, 43). Pero probablemente este hombre constituía una rara excepción. Dudo mucho que sea un caso más «típico» que el del obispo anónimo que, según dice Juan Mosco, trabajó de peón con sus manos en la reconstrucción de Antioquía tras el gran terremoto que se produjo en el año 526 (*Pratum spirit.*, 37, en *MPG*, LXXXVII.iii.2.885-2.888). Se contaba también la historia, mencionada por Suetonio (que nos dice los esfuerzos que hizo por verificarla, aunque se mostraron en definitiva inútiles), según la cual el bisabuelo

del emperador Vespasiano (que reinó de 69 a 79) había sido contratista (*manceps*), encargado de llevar cuadrillas de jornaleros del campo desde Umbría al territorio sabino (*Vesp.*, 1.4); pero la historia no pretendía que hubiera salido de pobre de esta manera. No cabe duda de que en el mundo griego, al igual que en occidente, habría habido cierta proporción de este tipo de trabajo migratorio, y debió de haber, sin duda alguna, cierto número de griegos pobres hasta la miseria semejantes a los *mercennarii* italianos, a los que recomienda emplear Varrón como ya hemos visto (en la sección iv de este mismo capítulo) en las zonas demasiado insalubres como para arriesgar en ellas a los preciados esclavos. También debió de ser corriente en el mundo grecorromano la práctica, también recomendada por Varrón, de emplear jornaleros incluso en comarcas más salubres en las épocas de trabajo más duro, como la siega y la vendimia. Debo hacer mención aquí al hecho de que en el mismo pasaje Varrón afirma que muchos *obaerarii*, que deben de ser algún tipo de siervos por deudas, se empleaban aún en su tiempo en las fincas de Asia Menor y Egipto, así como en las de Iliria (*RR*, I.17.2-3; véase la sección iv de este mismo capítulo y sus notas 66-67). No puedo resistir la tentación de mencionar ahora también un pasaje de Columela, en el que se discute la cría de tordos (*turdi*), afirmando que algunos les daban higos secos masticados previamente; pero, añade, «cuando se tienen muchos tordos, no es demasiado conveniente hacerlo, pues no es poco lo que se va en jornales de gente que mastique los higos (*nec parvo conducuntur quimandant*), y suelen tragarse buena cantidad de ellos por lo dulce de su sabor» (*RR*, VIII.10.4). Seguramente hemos de suponer que había buen número de campesinos y artesanos pobres que encontraban un suplemento a sus escasos ingresos empleándose a jornal siempre que lo necesitasen o hubiera trabajo a disposición; y, sin duda, algunos hombres sin cualificación se verían obligados a ganarse la vida principalmente de esa manera. Pero se trataría de un *pis aller*, al que se recurriría sólo si no se era capaz de ganarse la vida en el campo o como artesano cualificado o de obrero semicualificado. Un ejemplo patético de la situación de desesperada pobreza de algunos jornaleros del campo nos lo proporciona Estrabón (III.iv.17, pág. 165), que nos ha conservado el relato que hace Posidonio de una historia que le contara un amigo suyo masaliota acerca de una finca de su propiedad situada en Liguria. Entre los peones, hombres y mujeres, que el masaliota había contratado para cavar zanjas, había una mujer que dejó el trabajo para dar a luz, volviendo directamente ese día al trabajo, pues no podía prescindir de la paga (no creo que esta historia pierda nada de su fuerza, si la comparamos con la afirmación que hace Varrón, según la cual las mujeres de Iliria dan a luz «muchas veces» durante una breve pausa en medio de sus faenas agrícolas, para volver a ellas con la criatura de forma tan impasible que «te preguntarías si la ha parido o se la ha encontrado», *RR*, II.x.9). Durante la época romana, lo mismo que en otros períodos anteriores, bien pudiera ser que el jornalero no obtuviera el pago de sus miserables salarios (cf. Dión Cris., VII.11-12). Un pasaje bien conocido del Nuevo Testamento, Santiago, V.4, censura a los ricos que retienen fraudulentamente el salario de sus peones (*ergatai*), después que éstos han hecho la cosecha o han estado segando sus campos. Y en el *Prado espiritual* de Juan Mosco, que data de comienzos del siglo VII, podemos oír las quejas de un hombre que, según dice, ha estado trabajando de jornalero de un rico durante quince años, sin recibir su paga; pero, a lo que me parece, un

servicio tan largo con un solo patrón no habría tenido paralelo (*Pratum spirit.*, 154, en *MPG*, LXXXVII.iii.3.021-3.024).

Aunque no estoy de acuerdo en todos los aspectos con el análisis que Francotte hace de la industria griega en su libro, creo que tiene en general razón cuando dice que la definición de un hombre como *misthōtos* indica «una condición social inferior... Es un obrero de rango subalterno, un "mercenario", un "jornalero"» (*IGA*, II.150 ss., en 157).

Puede que las obras públicas fueran una fuente importante de empleo de jornaleros (al igual que para la actividad de mayor cualificación de artesanos) en algunas ciudades griegas, pero a este respecto escasea mucho la documentación literaria y no resulta de utilidad, y la bibliografía moderna sobre este asunto dista también mucho de ser satisfactoria. Poseemos una cantidad de material epigráfico considerable acerca de las obras públicas de construcción llevadas a cabo en Epidauro, Delos y otros lugares,[20] pero la documentación más detallada y que más información nos da es la que procede de la Atenas de los siglos V y IV a.C., sobre todo, la serie de cuentas de comienzos de los años veinte del siglo IV, referidas a las obras del templo de Eleusis, que es la única fuente antigua que nos proporciona, por lo que yo sé, en un solo grupo de documentos unas pruebas irrebatibles no sólo acerca de una variada gama de precios, entre ellos los del grano (tanto de trigo como de cebada, vendidos en subasta pública), sino también acerca de los salarios de los hombres a los que se llama específicamente *misthōtoi*, así como sobre lo que costaba mantener a los esclavos públicos (*dēmosioi*), y sobre el trabajo por contrato, unas veces retribuido por «tiempo» (calculándolo las más veces por día, y de vez en cuando al mes) y otras por «pieza», todo ello en el mismo contexto cronológico y geográfico.[21] Para el historiador de la economía de la Antigüedad constituye una de las fuentes más valiosas de la Antigüedad griega. Al igual que en la mayoría de los demás casos de los que tenemos algún conocimiento, también aquí la mayor parte del trabajo era realizado por una serie de lo que llamaríamos 'contratistas' (*misthōtai*), sin que podamos ver demasiados *misthōtoi* en sentido estricto (véase más arriba, y la n. 13), si bien puede que se empleara en cierta medida el trabajo asalariado por parte de esos contratistas que no hacían todas las obras de las que eran responsables por sus propias manos o con la ayuda de sus esclavos. Volviendo sobre lo que dije antes en esta misma sección, al referirme al tratamiento que hace Aristóteles del trabajo a jornal, tengo que llamar la atención de nuevo sobre la distinción fundamental que existe entre el peón general, el *misthōtos* (plural *misthōtoi*) en sentido propio (el *thēs* de Aristóteles: véase más arriba), y el *misthōtēs* (plural *misthōtai*) o 'contratista'. Quiero hacer hincapié en que sólo nos confundiremos en caso de que, como les ocurre a ciertos escritores modernos, consideremos que la línea principal de demarcación es la que distingue al trabajador por jornada del trabajador por pieza, o si presuponemos que el pago de lo que se llama un *misthos* sitúa al que lo percibe entre los *misthōtoi*.[22] La dicotomía fundamental es la que existe entre el peón general, el *misthōtos*, que alquila su fuerza de trabajo para la realización de un trabajo no cualificado en absoluto, o en el mejor de los casos, parcialmente cualificado, de un modo general, y el que yo llamo «contratista» (*misthōtēs*, *ergolabos*, *ergōnēs*, etc.: véase más arriba), que se hace cargo de *una tarea especí-*

fica, que implica siempre (o casi siempre) o una cualificación o al menos la posesión de algún tipo de equipo, tal como bueyes, asnos o carros de tracción o transporte, aparejo de poleas (*trochileia*) o cosas por el estilo, y probablemente esclavos.[23] Como ya he indicado, el empleo de la palabra *misthos*, que (cuando no significa 'alquiler') podemos traducir casi siempre por el término igualmente impreciso de 'paga', no nos ayuda a distinguir entre el *misthōtēs* y el *misthōtos*: puede utilizarse en un caso y en otro, e incluso para lo que llamaríamos el «sueldo» que se paga a un arquitecto o a cualquier otra persona relativamente distinguida, en cuyo caso se calcula al día, normalmente, si bien en realidad se pagaría a intervalos mucho más largos. El estado o sus funcionarios (en Atenas, habitualmente los poletas) podían «dar en arriendo» contratos, en ocasiones por sumas muy bajas. Muchas veces este procedimiento se designa con una expresión como *misthousi ta misthōmata* (así en Aristóteles, *Ath. Pol.*, 47.2; Heródoto, II.180, y muchos otros textos); pero el término *misthōmata* puede tener diversos matices en su significado, y es posible que en una inscripción de finales del siglo v procedente del Erecteon de Atenas el uso de la expresión «*misthōmata* y *kathēmerisia*» distinga probablemente entre los pagos realizados por pieza y los efectuados por día, respectivamente (*IG*, I².373.245-246). *Misthōtos* es una formación pasiva, mientras que *misthōtēs* es una activa, y la distinción básica es curiosamente parecida a la que los juristas romanos modernos han establecido entre lo que se llama en latín una *locatio conductio operis* y una *locatio conductio operarum* (véase más adelante).

Hay un pasaje citadísimo en el capítulo 12 de la *Vida de Pericles* de Plutarco, que pretende describir la organización de las grandes obras públicas iniciadas en Atenas por aquel estadista, durante el tercer cuarto del siglo v a.C., y que las presenta como si se hubieran llevado a cabo deliberadamente con la intención de proporcionar empleo a toda la población ciudadana (para «hacer a toda la ciudad *emmisthos*» 12.4) incluidas «las masas no cualificadas y jornaleras» (12.5). La mayor parte de los trabajadores que pasa a especificar Plutarco debía de ser cualificada, aunque, según dice, cada arte comporta su correspondiente masa de hombres sin cualificación (*thētikos ochlos kai idiōtēs*), que trabajarían como subordinados, por lo que la prosperidad de la ciudad se vería así repartida en gran medida entre la totalidad de la población (12.6). Sin duda, cualquier *misthōtēs* que firmara un contrato por alguna obra importante utilizaría tanto *misthōtoi* como esclavos. No obstante, el pasaje en su totalidad es enormemente retórico y, como han demostrado recientemente por separado Meiggs y Andrewes, es de suponer que sea tan exagerado que probablemente tenga muy poco o nada que ver con la realidad.[24] Una documentación tan fidedigna como la que tenemos (sobre todo la que procede de inscripciones) nos sugiere que incluso en Atenas los metecos y demás extranjeros (al igual que los esclavos) participaban en gran medida en las obras públicas; y en las demás ciudades, pocas, de las que tenemos una información parecida (y que, normalmente, tendrían menos posibilidades de proporcionar todos los artesanos que se necesitaran), parece que el papel de los no ciudadanos fue aún mayor: resulta así bastante poco verosímil que la finalidad primordial de dichas obras fuera la de «proporcionar empleo» a los ciudadanos. Sin duda, una ciudad se consideraba, y se sentía a sí misma, próspera, cuando se producía dentro de sus murallas una cantidad excepcional de actividad producti-

va, como, por ejemplo, en Éfeso en el año 407 y de nuevo en 395, cuando se llevaron a cabo una serie de preparativos militares a gran escala por parte de las autoridades espartanas, en el primer caso, por obra de Lisandro (Plut., *Lis.*, 3.3-4), y en el segundo, por obra de Agesilao (Jen., *HG*, III.iv.16-17); pero las rentas de la ciudad rara vez bastaban para permitirse muchas empresas de ese estilo. En todos estos casos, no cabe duda de que los principales beneficiados eran los artesanos locales, los *technitai*, y es de suponer que, cuando hubiera más trabajo que hacer que el que ellos pudieran afrontar, se produciría un mayor flujo de artesanos extranjeros.[25] Para Isócrates (VIII.21), cuando Atenas se vio «llena de comerciantes, extranjeros y metecos», gozaba del doble de rentas de las que obtenía en la época en que él escribía (*c.* 355), momento en el que, según el cuadro exagerado que él nos pinta, faltaban todas esas gentes.

Todo aquel que quiera entender que el pago de jornales por el trabajo libre realizado en obras de construcción desempeñó un papel de importancia en la vida económica de las ciudades antiguas, debería preguntarse, en tal caso, cómo podrían vivir de ninguna manera esos hombres, cuando, como solía suceder, había pocas o ninguna obra pública en construcción. Vale la pena señalar cuál era la actitud de Aristóteles al respecto, quien era muy consciente de que los «tiranos» en particular fueron los responsables de la mayoría de las obras públicas, pero nunca las atribuye a su deseo de proporcionar un mejor nivel de vida a los pobres urbanos. Por el contrario, en un pasaje nos presenta como una característica de los tiranos, lo mismo que de los oligarcas, que tratan mal al pueblo llano (el *ochlos*) y lo «expulsan de la ciudad» al campo (*Pol.*, V.10, 1.311a13-14). Un poco después (*ibidem*, 11, 1.313b18-25) desarrolla la teoría de que el tirano está deseoso de mantener pobres a sus súbditos, objetivo para el que ve dos razones: para la primera, la interpretación es dudosa (pues el texto tal vez sea defectuoso: véase Newman, *PA*, IV.456-457); la segunda sería el deseo de mantener tan ocupado al pueblo que no tuviera tiempo libre que dedicar a las conspiraciones (!); cf. *Ath. Pol.*, 16.3. Los ejemplos que da Aristóteles son las pirámides de Egipto y las obras públicas emprendidas por tres grupos de tiranos griegos (todos de la época arcaica): los Cipsélidas de Corinto, Pisístrato de Atenas y Polícrates de Samos. Todas estas medidas, añade, obtienen los mismos resultados: la pobreza y la falta de tiempo libre. Pues bien, el argumento que expone Aristóteles, en su totalidad, supone que las referidas obras serían llevadas a cabo no por corveas, sino por el trabajo voluntario de hombres libres, ciudadanos, de hecho, sin decir nada de los esclavos, si bien no se excluye su utilización como asistentes. Hoy día casi todos supondrían, naturalmente, que la *finalidad* de las obras en cuestión era, en parte al menos, la de dar empleo a los ciudadanos que participaban en ellas. Yo creo que este motivo estaría probablemente presente, al menos en algún caso; pero *para Aristóteles* no desempeñaba ningún papel en absoluto: para él, se les daba trabajo a los ciudadanos para que siguieran siendo pobres y para mantenerlos ocupados, impidiendo que sintieran la menor inclinación a conspirar contra su tirano. Tal vez no nos quede demasiado claro por qué iba a querer éste que sus súbditos fueran pobres. En cualquier caso, Jenofonte pensaba, al parecer, que cuanto más ahogados por la pobreza estuvieran los súbditos de un tirano, tanto más sumisos (*tapeinoteroi*) pensaría que los iba a encontrar (*Hierón*, V.4). Pero para entender bien aquí a Aristóteles, hemos de remitirnos a un pasaje estúpido

de la *República* de Platón (VIII.566e-567a), que Aristóteles transcribe sin pensar más, embrollándolo al mismo tiempo de manera innecesaria al introducir la noción de obras públicas. Platón ve que el tirano empieza tomando medidas demagógicas, tales como la cancelación de deudas y los repartos de tierras al *dēmos* (elementos que no aparecen en Aristóteles); a continuación, si la paz está asegurada, el tirano fomenta constantemente guerras en el exterior, «para que el *dēmos* necesite un caudillo», idea que repite palabra por palabra Aristóteles (1.313b28-29). En Platón, la manera que tiene el tirano de empobrecer al pueblo es hacerle pagar impuestos financieros (cf., Arist., 1.313b25-28): esto es lo que los hace pobres y les obliga a gastar todo su tiempo en trabajar, de modo que no tienen ganas de conspiraciones. Las construcciones públicas que Aristóteles trae a colación por los pelos no se adecuan propiamente al argumento, que resulta más claro y mejor sin su mención en Platón —aunque por lo demás sea igualmente flojo—. Puede que nos parezca que Aristóteles no está en su mejor momento en los pasajes que acabo de citar, pero no creo que podamos ignorar la total ausencia en su obra y en la de todos sus contemporáneos (incluido Platón) de toda sugerencia de que las obras públicas se emprendieran en algún momento con la intención de proporcionar mejor nivel de vida a los pobres urbanos. Los demás pasajes, muy pocos, que describen en otros autores griegos las obras de construcción pública, con la sola excepción de Plutarco, *Pericles*, 12 (que hemos discutido en el párrafo anterior), no contienen el menor indicio del deseo de crear empleo por ese conducto. Efectivamente, en toda la literatura de los siglos V y IV a.C., hasta donde llegan mis conocimientos, por lo menos, no se habla para nada de la provisión de empleo a través de las obras públicas. Ello vale, sin duda, incluso para los tratados dirigidos a tiranos, o puestos en boca de ellos: el *Hierón* de Jenofonte, y los discursos de Isócrates II (*A Nicocles*), III (*Nicocles*), y IX (*Evágoras*).[26] Este último autor, en uno de sus discursos más desagradables, el *Areopagítico* (VII), al representar un cuadro ridículamente idealizado (§§ 15 y sigs.) de los «buenos tiempos pasados» de Atenas (refiriéndose a los comienzos del siglo V: véase § 16), pretende que, mientras que el pobre consideraba la opulencia del rico (respetándola escrupulosamente) un medio de prosperidad para él (*euporia*), aquél se comportaba con benevolencia con el pobre, arrendando a unos las tierras por una renta moderada, enviando al extranjero a otros en viajes comerciales, y proporcionando a unos terceros recursos suficientes para «dedicarse a otro tipo de actividades» (*eis tas allas ergasias*, § 32). Pero tampoco en este caso se mencionan para nada las obras públicas (aunque Isócrates, naturalmente, era bien consciente de las construcciones públicas que se habían llevado a cabo después, durante todo el siglo V, § 66), pues los actos de bondad que se presentan son los de individuos ricos (cf. § 55); y, por mi parte, yo añadiría que en § 30 se usaba la palabra *ergasia* en relación al trabajo agrícola. En un punto posterior del discurso se nos dice que en este mismo período los atenienses obligaron a los pobres a dedicarse «a la agricultura y a operaciones comerciales» (§ 44), y que muchos ciudadanos «ni siquiera entraron en la ciudad durante las fiestas» (§ 52). Mantener a los pobres en el campo, lejos de la ciudad, es uno de los procedimientos que recomienda a los oligarcas el autor —sin duda Anaxímenes— de la *Retórica a Alejandro* pseudoaristotélica, quien subraya que si el *ochlos* se congrega en la ciudad, lo más verosímil será que se una y derroque la oligarquía (2.19, 1.424b8-10).

El pasaje literario que da una relación más detallada y convincente de unas construcciones públicas a gran escala durante la época clásica es Diodoro, XIV. 18, cuando trata de la fortificación de Epípolas con una muralla de 30 estadios de longitud (unas 3 1/3 millas, es decir unos 5 o 6 km), llevada a cabó por el gran tirano Dionisio I de Siracusa a finales del siglo v. Nos enteramos de que había 60.000 *rústicos* bien fuertes organizados en 30 equipos de trabajo, cada uno a las órdenes de un maestro de obras (*architektōn*) y a cargo de un estadio (cerca de 180 m), con seis aparejadores (*oikodomoi*) a sus órdenes, cada uno de ellos responsable de un pletro (cerca de 30 m), y doscientos peones no cualificados como asistentes de cada *oikodomos*. Otros hombres transportaban la piedra necesaria hasta la obra, con 6.000 yuntas de bueyes. No se menciona el trabajo de los esclavos. En la medida en que podemos fiarnos del relato de Diodoro, el pasaje nos proporciona pruebas en contra de la existencia de una fuente suficiente de trabajo libre para las obras de construcción de importancia incluso dentro de esta ciudad griega excepcionalmente grande, pues la masa de los trabajadores se dice que fue traída a ella desde el campo. Se afirma que la totalidad del proyecto se realizó muy deprisa, y que se acabó en veinte días. Se concedían premios a todas las categorías del equipo que acabara primero. Puedo decir que no oímos hablar para nada de que Dionisio intentara proporcionar un empleo regular para sus súbditos, si bien llevó a cabo buen número de construcciones públicas (véase Diodoro, XV.13.5). Cuando en el año 399 Dionisio construyó barcos de guerra y fabricó grandes contingentes de armas y proyectiles (organizando de nuevo las operaciones concienzudamente), reunió gran cantidad de artesanos (*technitai*) no sólo procedentes de las ciudades que él controlaba, sino también, mediante pagas muy elevadas, procedentes de Italia, Grecia e incluso el área dominada por Cartago (Diod., XIV.41-42); y de nuevo se realizaron las obras lo más deprisa posible.

Tan sólo en un caso, fuera de Diodoro, XIV.18.4 (mencionado en el párrafo anterior), se nos da una cifra, fidedigna o no, pero concreta del número de hombres que comportaba la realización de un proyecto de construcción importante: Josefo dice que se utilizaron «más de 18.000 *technitai*» para el acabado del segundo Templo de Jerusalén, en el año 64 d.C., dos años antes de que estallara la gran revuelta judía (*AJ*, XX.219). Según Josefo, una vez terminadas las obras del templo, los 18.000 hombres, cuya supervivencia había dependido de este trabajo, se vieron entonces «desocupados y sin paga» (*argēsantes ... kai misthophorias endeeis*); y Agripa II, que había financiado las obras, aceptó luego que se pavimentara la ciudad con mármol blanco (evidentemente para dar trabajo), pero se negó a elevar la altura del pórtico oriental, tal como pedía el pueblo (*ibid.*, 220-223). Josefo puede ser muy poco de fiar a la hora de dar cifras, y yo supongo que esos 18.000 hombres son un cálculo bastante exagerado. Me imagino que gran parte de ellos habría que considerarlos más bien artesanos independientes y no hombres que se colocaban a jornal, aunque en ese caso trabajarían principalmente por un salario diario, que, según dice Josefo, percibían sólo por trabajar una hora (cf. Mt., XX.1-15). Probablemente, muchos de ellos habían llegado a Jerusalén procedentes del campo de Judea, Galilea, e incluso de más lejos, con la intención de volver a sus lugares de origen en cuanto acabaran las obras. La situación económica en Jerusalén y sus alrededores era entonces muy tensa, existiendo una

gran pobreza: ello habría contribuido, naturalmente, al entusiasmo que provocó la revuelta.

De todo el mundo grecorromano, era probablemente en Roma donde se daba la mayor concentración de hombres libres, incluidos los libertos. Para los que están acostumbrados a las ciudades modernas, resultará normal suponer que grandes contingentes de ellos estuvieran dispuestos a colocarse en trabajos a jornal. De hecho, no tenemos ninguna documentación que nos hable de que ningún tipo de trabajo a jornal fuera la *regla general* en Roma. Una parte de los libres pobres vivía, en alguna medida, de las limosnas que les daban las familias ricas de las que eran clientes, incluyéndose así entre «la gran parte del populacho, que se hallaba ligado a las grandes casas», a la que compara Tácito, con su paternalismo habitual, favorablemente con la *plebs sordida*,[27] que (según el cuadro que nos da) frecuentaba el circo y los teatros (*Hist.*, I.4). Pero la inmensa mayoría de la *plebs urbana* debía de ser tenderos o comerciantes, artesanos cualificados (o al menos semicualificados), o trabajadores del transporte, que utilizaban carretas de bueyes, asnos o mulas. Sabemos que había gran número de ellos (y, a finales de la república, probablemente una gran mayoría de ellos, en realidad, debían de ser libertos o hijos de libertos), por la gran masa de inscripciones que se han conservado, sobre todo epitafios de individuos o documentos relacionados con alguna de las múltiples instituciones que solemos llamar, aunque erróneamente, «gremios» (cualquiera de los *collegia*), que se prodigaban en Roma, y en los que, dicho sea de paso, raramente se admitía a los esclavos.[28] Pues bien, incluso algunos de estos trabajadores cualificados o semicualificados se verían obligados a veces a colocarse de peones a jornal, aunque, por regla general, no lo hicieran, sino que realizaran sus oficios especializados para clientes particulares. Y naturalmente, los no cualificados se colocarían de jornaleros en general la mayor parte de las veces. Por consiguiente, estamos obligados a suponer que existía en Roma una gran cantidad de trabajo a jornal *a corto plazo*, que era una forma de ganarse la vida bastante precaria. Llegados a este punto, vale la pena que tomemos en consideración la única obra literaria que poseemos que describe exhaustivamente y con detalle un sistema de obras públicas en su totalidad, el *De aquis* (*Sobre los acueductos*), de Sexto Julio Frontino, escrita a finales del siglo I. Frontino habla en varias ocasiones de trabajadores esclavos (II.96, 97, 98, 116-118), y nos da varios detalles acerca de dos grandes cuadrillas de esclavos, una perteneciente al estado y otra al emperador, que totalizan en conjunto no menos de 700 hombres (II.98, 116-118), pero no hace nunca referencia al trabajo asalariado libre. Contempla asimismo la posibilidad de que ciertas obras tengan que ser emprendidas por contratistas privados (*redemptores*, II.119, 124). Pero a este respecto, nada nos indica si estos contratistas utilizaban esclavos o trabajadores libres; sin embargo, Frontino menciona también que en épocas anteriores, antes de que Agripa organizara sistemáticamente el servicio de acueductos (II.98), se habían utilizado ya con regularidad los contratistas, imponiéndoles la obligación de mantener cuadrillas permanentes de esclavos, de dimensiones establecidas, para que se ocuparan de las obras de los acueductos dentro y fuera de la ciudad (II.96). En ningún momento hace Frontino ningún tipo de referencia al empleo de ninguna forma de trabajo asalariado libre. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que nuestro autor trata exclusivamente del mantenimiento permanente de los acueductos ya

existentes, pero no dice ni una palabra acerca del tipo de trabajo que habría implicado originalmente su construcción, que habría constituido un empleo a corto plazo en el que seguramente se verían implicados artesanos libres, obreros del transporte y jornaleros, así como también esclavos (dicho sea de paso, en el *De aquis* muestra Frontino, con toda la complacencia filistea de un administrador romano, su desprecio, en comparación con los acueductos romanos que tanto admiraba, no sólo por «las inútiles pirámides», sino también por «las obras de los griegos, aunque celebradas, de tan poco provecho [*inertia*]» (I.16), teniendo *in mente*, sin duda, simplemente templos como el Partenón).

Brunt ha sostenido que las «figuras de los demagogos» se han «asociado continuamente con las obras públicas» en Roma.[29] Parece que hay en esas palabras algo de verdad, y no veo que pueda objetarse nada a la atribución a algunos *populares* romanos del deseo de proporcionar trabajo a los ciudadanos pobres que vivían en Roma. Pero disto mucho de tener ninguna seguridad acerca de ello. Ni para finales de la república ni para el principado, en Roma ni *en ninguna otra parte*, conozco la existencia de documentación explícita alguna sobre el hecho de que se intentara reclutar entre los ciudadanos pobres una fuerza de trabajo con la intención de proporcionarles así un modo de subsistencia, excepción hecha, por supuesto, del pasaje de la *Vida de Pericles* de Plutarco, 12.4-6 (citada anteriormente), que yo tomaría (siguiendo a Andrewes: véase más arriba, y n. 24) como un reflejo, más bien, de unas condiciones más cercanas a la época del propio Plutarco que a las de la Atenas del siglo v. No nos inspira demasiada confianza el hecho de que la única documentación literaria que tenemos, que trate de un tema tan importante, acabe siendo nada más que una descripción imaginaria de la Atenas clásica del siglo v a.C. (!). Es más, cuando Polibio habla del interés que sentía el *plēthos* romano[30] por los contratos estatales (para la construcción y reparación de edificios públicos, y para el arrendamiento de la recaudación de impuestos), sólo piensa en los ricos que formaban, a finales de la república, el orden ecuestre, pues cuando pasa a especificar los distintos grupos que estaban interesados en dichas actividades y en los beneficios[31] (*ergasiai*) que comportaban, sólo menciona a los propios contratistas, a sus socios y fiadores; no se hace ni mención de los pequeños subcontratistas (que debían de ser artesanos de los distintos ramos), cuanto menos de los que se empleaban a jornal y trabajaban por el salario (Polib., VI.xvii.2-4). No se tome esto como negación de que las obras públicas implicaran la existencia del trabajo libre; pero efectivamente nos sugiere que ese tipo de trabajo no desempeñaba ningún papel de importancia (cf. también lo que luego diré acerca del *Discurso euboico* de Dión Crisóstomo, VII.104-152).

Me cuesta mucho tomar en serio el texto, único en su género, y tantas veces citado, de Suetonio, *Vespasiano*, 18.2, en el que el emperador se niega a utilizar un nuevo invento de cierto *mechanicus*, diseñado para facilitar el transporte de unas columnas muy pesadas al Capitolio, aduciendo la razón de que ello iba a impedirle «dar de comer al populacho» (*plebiculam pascere*).[32] Ello implica, obviamente, que esas obras se hacían mediante el trabajo pagado de los ciudadanos, y que así quería Vespasiano que se siguiera haciendo, mientras que la adopción del invento lo habría hecho innecesario, privando así de su manera de ganarse la vida a los ciudadanos que se dedicaban a ellas. Las razones que tengo para negarme a aceptar la veracidad de esta historia es que Vespasiano, que no era ningún tonto,

no hubiera tenido *en absoluto* ningún motivo para negarse a adoptar el invento, aunque con él se hubiera ahorrado buena parte del trabajo indispensable *para Roma,* pues hubiera resultado de la mayor utilidad, desde luego, si se empleaba en cualquier otra parte del imperio, especialmente en asuntos como las fortificaciones militares, por muy poco político que hubiera sido el ponerlo en práctica en la propia Roma. Sólo por este motivo, la historia debe de ser probablemente un invento. Es más, los emperadores no repartían nunca regularmente comida, dinero o cualquier otra cosa entre los pobres de Roma (o de cualquier otro sitio) *a cambio de su trabajo*, y en ningún momento oímos hablar de que se intentara reclutar una fuerza de trabajo entre los ciudadanos pobres como medio de proporcionarles el sustento. Vespasiano, al igual que la mayoría de los primeros emperadores, llevó a cabo, desde luego, un vasto programa de construcciones en Roma, pero, por cuanto yo sé, no tenemos ni un ápice de documentación acerca del tipo de trabajo que se empleó en dichas obras. Supongo que se organizarían principalmente mediante contratistas, grandes y pequeños (*redemptores, mancipes*), que utilizarían cuadrillas de esclavos (aunque muchas veces no a la misma escala de 500 que se le adjudican a Craso en Plutarco, *Craso*, 2.5), y que seguramente harían muchos, diríamos, «subcontratos» con artesanos y obreros del transporte independientes, empleando asimismo gran cantidad de trabajo ocasional para las tareas que no exigieran cualificación alguna. Siento la tentación de afirmar que el empleo en las obras públicas no debió de desempeñar por lo general un papel de importancia en la vida de los romanos humildes, pues el programa de construcciones públicas variaba mucho en cantidad cada vez, y, en particular, si bien se debe a Augusto una enorme cantidad de obras de construcción y reconstrucción, no podemos decir lo mismo de su sucesor, Tiberio, cuyo reinado duró 23 años (14-37). Si las clases bajas de Roma hubieran dependido en gran medida del trabajo en las obras públicas para vivir, prácticamente no habrían podido sobrevivir en los períodos en los que hubiera habido pocas obras o incluso ninguna en construcción. No obstante, aunque la historia de Vespasiano que acabamos de examinar sea casi con toda seguridad una ficción, Suetonio, que escribió probablemente medio siglo después de la muerte de este emperador, acontecida en el año 79, la tomaba por cierta y seguramente les parecería plausible a muchos de sus contemporáneos. Lo mismo puede que valga para el texto de Plutarco, *Pericles*, 12.4-6 (véase más arriba), si, como creo, procede, efectivamente, de época romana (véase más arriba), pues probablemente la fuente original, al igual que Plutarco, se habría visto influida por las condiciones que se vivían en Roma. Hemos de concluir, seguramente, que, si bien el trabajo de los hombres libres tuvo un papel real —aunque no haya modo de saber hasta qué punto— en la organización de las obras públicas en Roma durante el siglo I, el trabajo a jornal, en sentido estricto, debió de desempeñar probablemente uno bastante menor que el que tuvieran los trabajadores cualificados o semicualificados que realizaran tareas específicas. Pero, con todo, la ciudad de Roma era, desde luego, un caso muy especial.

Por lo pronto me parece imposible aceptar el motivo que da Dión Casio (LXVI [LXV].10.2, en la versión abreviada de Xifilino) al hecho de que Vespasiano, durante la reconstrucción del Capitolio, fuera el primero en sacar una carretada de tierra: según Dión-Xifilino, esperaba que así se animaran a seguir su

ejemplo incluso los hombres más distinguidos, «de modo que este servicio (*diakonēma*) resultara inevitable para el resto del populacho» (este motivo no aparece en la primera versión de Suetonio, *Vespasiano*, 8.5). En Roma, desde luego, no había corveas; por lo tanto, *si* queremos tomar en serio el texto, hemos de suponer que el trabajo que habían de realizar los ciudadanos tenía que ser necesariamente voluntario y gratuito, pues se nos presenta a Vespasiano como si esperara que la acción «de los hombres más distinguidos» fuera a animar «al resto del populacho» a seguir su ejemplo; y me parece absurdo imaginar a «los hombres más distinguidos» realizando sus servicios por un jornal. Por otra parte, resulta de todo punto inverosímil, desde luego, pensar que grandes contingentes de pobres fueran a prestar su trabajo por nada, por mucho que se tratara de la construcción de un templo, pues, de hecho, muchos no se hubieran prestado a ello. Por lo tanto, me parece que el texto no tiene ningún sentido. En cambio, si queremos evitar lo absurdo de la conclusión que acabo de señalar suponiendo que se esperaba que los pobres prestaran sus servicios por la paga, el argumento resultará de lo más incómodo para los que creen que las obras públicas eran llevadas a cabo en gran parte mediante el trabajo de los ciudadanos libres pobres, pues la historia implica necesariamente que muchos de estos ciudadanos libres pobres no se hubieran animado a realizar las obras, si no hubiera sido por la iniciativa del emperador (!). Por consiguiente, prefiero adoptar la opinión que me ha sugerido Brunt: a saber, que hemos de ignorar el motivo aducido por Dión y considerar el acto de Vespasiano como algo parecido a la ceremonia de poner la primera piedra por un monarca en los tiempos modernos (como él indica, tenemos un paralelo muy cercano en Suet., *Nerón*, 19.2; cf. asimismo Tác., *Ann.*, I.62.2).

En las provincias romanas, incluidas las del oriente griego, buena parte de las construcciones públicas de importancia llevadas a cabo por las ciudades pasaron a depender durante el principado de la munificencia imperial. Desgraciadamente, estamos tan mal informados acerca de los tipos de trabajo que se empleaban en la construcción en las provincias como lo estamos en el caso de Roma y de Italia, excepto, por supuesto, cuando las obras las ejecutaba el ejército, como solía ocurrir, en todo caso, a partir de la segunda mitad del siglo II.[33]

Se preguntará uno con asombro cómo podían sostenerse los pobres en las grandes ciudades. Desde luego, en Roma[34] y (a partir de 332) en Constantinopla, el gobierno proporcionaba una cantidad limitada de alimentos gratuitos (principalmente pan, pero en Roma también aceite y carne) y además intentaba asegurar que el resto de grano que se necesitara se pudiera conseguir a precios asequibles. Por un pasaje de Eusebio (*HE*, VII.xxi.9), queda claro que tan sólo al comienzo del reinado de Galieno (en los primeros años de la década de los 60 del siglo III), se realizaba en Alejandría un reparto público de grano (*dēmosion sitēresion*); y los papiros egipcios, la mayoría de los cuales han sido publicados muy recientemente, nos han descubierto hace poco que también existían repartos de ese estilo en Hermópolis por esa misma fecha, en Oxirrinco unos años después, y un siglo antes en Antinoópolis. Toda la documentación la presenta J. R. Rea en su publicación *The Oxyrrhynchus Papyri*, vol. XL (1972). En Oxirrinco, que es de donde tenemos más cantidad de documentación que en ninguna otra parte, las normas que regían para la admisión en la lista de los privilegiados perceptores (en parte elegidos por sorteo) eran muy complicadas y no quedan del todo claras; pero no

cabe duda de que eran los ciudadanos más acomodados los principales beneficiarios, y de que los verdaderamente pobres no tenían muchas posibilidades de contarse entre ellos (cf. Rea, *op. cit.*, 2-6, 8). Se tenía en cuenta a los libertos sólo si habían realizado alguna liturgia, por lo tanto, si tenían buen número de propiedades (*ibidem*, 4, 12). Los repartos en Alejandría estaban subvencionados por el gobierno, al menos durante el siglo IV (cf. Stein, *HBE*, II.754, n. 1), por lo que tenemos motivos para pensar que también Antioquía y Cartago (las dos ciudades más grandes del mundo mediterráneo, después de Roma, Constantinopla y Alejandría) recibirían subvenciones del estado en grano (véase Jones, *LRE*, II.735, junto con III.234, n. 53; Liebeschuetz, *Ant.*, 127-129). Podían producirse serios motines a consecuencia de la suspensión o la reducción de las distribuciones de grano: así parece que ocurrió en Constantinopla en 342 (Sócr., *HE*, II.13.5; Soz., *HE*, III.7.7), en Antioquía después del famoso «motín de las estatuas» en 387 (Liebeschuetz, *Ant.*, 129), y en Alejandría a consecuencia de los disturbios que siguieron al establecimiento del patriarca de Calcedonia Proterio en *c.* 453 (Evagr., *HE*, II.5). La documentación de la que de momento disponemos da sólo una idea muy poco exacta del alcance de esos repartos de grano. Como ha dicho Rea, «disponemos de una información relativamente muy escasa acerca de lo que empieza a revestir la apariencia de una institución muy difundida en las ciudades de Egipto» (*op. cit.*, 2). De momento no hay manera de afirmar si existían esas mismas distribuciones de grano fuera de Egipto y de los otros lugares que hemos enumerado. Oímos hablar de subvenciones para el grano (y el vino) concedidas por los emperadores a partir de Constantino a algunas ciudades de Italia no demasiado grandes, como Puteoli, Terracina y Capua; pero se trataba de arreglos muy especiales, que pretendían compensar a las ciudades interesadas por las contribuciones en especie (de madera, cal, cerdos y vino), que estaban obligadas a proporcionar para el mantenimiento de la propia ciudad de Roma y de su puerto en Portus (véase Símm., *Rel.*, xl, y también Jones, *LRE*, II.702-703, 708-710). Fuera de estos casos, tenemos sólo ejemplos aislados de la munificencia imperial concedida a determinadas ciudades individualmente, que podía ser más o menos duradera, como cuando oímos decir que Adriano concedió a Atenas *sitos etēsios*, expresión que tal vez quiera decir un subsidio anual gratuito de grano, en una cantidad desconocida (Dión Casio, LXIX.xvi.2). Tenemos documentos procedentes de muchos sitios del mundo griego que hablan de que las ciudades mantenían unos fondos especiales de su propiedad destinados a la adquisición de grano y a su expendición a precios razonables: ya en la segunda mitad del siglo III a.C. dichos fondos se hicieron permanentes en muchas ciudades (véase, p. ej., Tarn, *HC*³, 107-108). Puede que las liturgias de comida de Rodas fueran un caso único (Estrabón, XIV.ii.5, pág. 653). Durante los períodos helenístico y romano, algunos hombres ricos crearon en ocasiones en sus ciudades fondos destinados a realizar repartos de comida y dinero (*sportulae*, en latín), que podían hacerse si llegaba la ocasión; pero, lejos de dar mayores oportunidades a los pobres, estas fundaciones solían ser discriminatorias a favor de las clases elevadas.[35] En su libro acerca del Asia Menor romana, Magie habla del que él cree que fue «el único ejemplo conocido ... de lo que ahora se cree que era una fundación caritativa ...: la concesión de 300.000 denarios que hizo una mujer rica de Silion [en Panfilia] para sostener a los niños desamparados» (*RRAM*, I.658). En la inscripción en

cuestión (*IGRR*, III.801), a pesar de todo, no hay nada que permita hablar de «niños *desamparados*»; y el resto de ella, así como otras dos que tratan de esta mujer, Menodora, y de su familia (*ibidem*, 800, 802), muestran claramente que estas personas hacían sus donaciones estrictamente con arreglo al rango social, según un orden jerárquico de no menos de cinco o seis grados, en el que se cuentan en primer lugar los magistrados municipales, y luego los «ancianos» (*geraioi*), miembros de la asamblea local (*ekklēsiastai*), y después los ciudadanos corrientes; luego vienen los *paroikoi* (residentes extranjeros, que en la Atenas clásica se hubieran llamado «metecos») y dos tipos de libertos (véase la sección v de este mismo capítulo y su n. 17), y finalmente las viudas de las tres primeras escalas, quienes (en las dos inscripciones en las que se las anota) reciben la misma cantidad que los libertos, etc., o bastante menos. En todos los casos, los magistrados reciben por lo menos veinte veces más que los libertos (T.R.S. Broughton, en Frank, *ESAR*, IV.784-785, nos da un resumen muy útil de las cifras, que no quedan del todo claras en la inscripción).

En este libro, el mundo romano me interesa sólo en la medida en que el oriente griego llegó a incluirse en él, y no tendré mucho que decir acerca del trabajo asalariado estrictamente romano, del que puede leerse una relación muy buena, breve y fácil de entender en el libro de John Crook *Law and Life of Rome* (1967).[36] Puede detectarse cierta cantidad de trabajo a jornal en el mundo romano, por ejemplo en la minería y en varios servicios, con frecuencia de carácter servil, así como en la agricultura, en la que ya hemos señalado el empleo de *mercennarii*: véase más arriba, al hablar de la inscripción de Mactar, y la sección iv de este mismo capítulo. No parece que la situación cambiara mucho durante el imperio romano tardío, época en la que la mayor parte de nuestra documentación procede del oriente griego (véase Jones, *LRE*, II.792-793, 807, 858-863). Surgen muchos problemas técnicos en relación con lo que hoy día llamaríamos trabajos «profesionales» (véase más adelante). Cornelio Nepote, que escribió durante el tercer cuarto del último siglo a.C., llega a señalar el hecho de que la condición de los *scribae* (secretarios) comportaba más prestigio (era *multo honorificentius*) entre los griegos que entre los romanos, que consideraban *mercennarii* a los *scribae*, «como en efecto son», añade Nepote (*Eum.*, 1.5). Con todo, los secretarios empleados por el estado, *scribae publici*, que eran lo que podríamos llamar criados civiles de alto nivel y podían servir en puestos de gran responsabilidad como secretarios particulares de los magistrados, incluso de los gobernadores provinciales, formaban parte de lo que se ha llamado con razón una «profesión antigua y distinguida» (Crook, *LLR*, 180, haciendo referencia a Jones, *SRGL*, 154-157). Afirmaciones de este estilo hacen más fácil aceptar una apología tardía, ante la cual la reacción instintiva de uno hubiera sido la de tomarla a broma: Luciano, el escritor satírico del siglo II, procedente de Samosata del Éufrates, que escribía un excelente griego literario, a pesar de que su lengua materna era el arameo,[37] se las veía y se las deseaba a la hora de excusarse por haber aceptado un destino remunerado en el funcionariado civil del imperio romano, si bien en una obra anterior (*De merc. cond.*) había acusado a otros caballeros literatos de haber aceptado destinos de secretarios pagados en empleos privados; y la excusa que

pone es que su empleo es al servicio del emperador (*Apol.*, 11-13), es decir, del estado.

En el pensamiento romano, y hasta cierto punto también en el derecho romano (que, naturalmente, tenía validez en teoría para todo el imperio a partir de *c.* 212), existía un paralelo con la distinción que había trazado Aristóteles entre el jornalero y el artesano independiente: el texto más antiguo que conozco y que lo indique claramente forma parte de un pasaje citadísimo del *De officiis* (I.150) de Cicerón, que hace referencia a «esos modos vulgares y sórdidos de ganarse la vida de todos esos *mercennarii* cuyo trabajo (*operae*) se compra, no su cualificación (*artes*); su verdadero salario es el pago de la esclavitud (*ipsa merces auctoramentum servitutis*)». De nuevo aquí volvemos a encontrar la idea, predominante entre las clases altas griegas, de que el trabajo asalariado general en sentido estricto (no el trabajo específico del artesano independiente) es en cierto modo servil.[38] Por mucho que Cicerón esté siguiendo de cerca a Panecio de Rodas (véase la sección iii de este mismo capítulo), los sentimientos que expresa a este respecto son totalmente característicos de la clase de los propietarios romanos.

Llegados a este punto, tengo que mencionar una cuestión técnica bastante difícil: la distinción que trazan muchos «civilistas» (especialistas en derecho romano) modernos entre las dos formas distintas de contrato que conocían los juristas romanos con el nombre de *locatio conductio*, esencialmente «arrendamiento», «arriendo», «alquiler» (el resto de este párrafo puede saltárselo con toda tranquilidad el que no tenga estómago para aguantar detalles técnicos). La forma más simple de este tipo de contrato, con la que todos estamos familiarizados, es la *locatio conductio rei*, arriendo y alquiler de una cosa, incluidas la tierra y las casas. Otras dos formas de *locatio conductio*, cuyas diferencias quiero señalar ahora, son la *locatio conductio operis* (*faciendi*) y la *locatio conductio operarum*:[39] parece que existió una distinción entre ambas en época romana, aunque ningún jurista romano la hizo tan explícita como Cicerón en el pasaje que acabo de citar, y esa distinción era de tipo más socioeconómico que jurídico. Hemos de empezar por excluir muchos «servicios profesionales», en el sentido moderno: para los romanos simplemente no estaban dentro de la categoría de cosas a las que se podía aplicar el contrato *locatio conductio*.[40] Se trata de un tema muy espinoso, que fue muy debatido por los juristas romanos: comparto la opinión de quienes sostienen que los textos no nos permiten trazar un cuadro general coherente, porque el *status* de las diversas *operae liberales*, como suelen llamarse (aunque es una expresión moderna, que no hallamos en las fuentes),[41] sufrió unos cambios considerables entre finales de la república y el período severiano; por ejemplo, unos cuantos maestros y médicos destacados lograron un notable ascenso en su *status*, mientras que algunos topógrafos (*mensores*, *agrimensores*) decayeron. En términos generales, podemos decir que profesiones como la oratoria y la filosofía eran perfectamente respetables porque, en teoría, no implicaban un pago directo por los servicios prestados (excepto, por supuesto, en el caso de los «sofistas» y filósofos que tenían puestos estatales de profesores), mientras que los médicos, maestros y compañía, que recibían esas pagas, se veían, por eso mismo, generalmente desposeídos del alto grado de respeto que hoy día se concede a sus profesiones, hasta que durante los dos primeros siglos del principado unos cuantos miembros destacados de la profesión, especialmente maestros de literatura y de

retórica del más alto nivel, consiguieron llegar a posiciones muy distinguidas. El término despectivo *mercennarius* no se utiliza nunca en relación a la *locatio conductio operis*, sino que sólo se vincula al hombre que «alquila su trabajo», *operas suas locaverat* (*Dig.*, XLVIII.xix.11.1, etc.); y este tipo de contrato apenas puede distinguirse de la *locatio conductio sui*, en la que un hombre «se alquila a sí mismo» (véase, p. ej., *Dig.*, XIX.ii.60.7: *si ipse se locasset*). El alquilar el propio trabajo (*operae*) era de por sí deshonroso, y Ulpiano llega a decir que el hecho de que un hombre que se alquila para luchar con fieras en la arena incurra en un determinado baldón legal no depende de que haya llegado a realizar, efectivamente, unas prácticas de esa clase, sino del hecho de haberse alquilado para ello (*Dig.*, III.i.1.6). No es sino una mera anomalía de lo más curioso el hecho de que, en la *locatio conductio operarum*, el trabajador (el *mercennarius*) que se contrata por el «arriendo» (de sus servicios) y que realiza el trabajo (las *operae*), recibiendo por ello su paga, sea el *locator*, mientras que en la *locatio conductio operis* el *locator* es el que «ofrece» el empleo al *conductor* (a éste podríamos llamarle «el contratante»), que realiza el trabajo (el *opus*) y recibe por él su paga (en la *locatio conductio rei*, el *locator* es lo que, en el caso de la tierra, llamaríamos «arrendador», y, naturalmente, es él el que recibe la paga). Los tecnicismos jurídicos, por muy complicados que sean, no deberían justificar el que se nos oculte la diferencia real que tenía Cicerón *in mente* cuando distinguía al hombre relativamente respetable que permitía que se adquiriera (en un determinado empleo) su *cualificación*, del *mercennarius*, que, al vender la disponibilidad general de su fuerza de trabajo, recibía por jornal «el pago de la esclavitud».

En caso de que se objete que toda la documentación que cito proviene de los círculos de las clases altas, y que sólo la gente acomodada sería la que considerara que el trabajo asalariado era una actividad baja y que nadie quería, he de insistir en que tenemos sobrados motivos para pensar que hasta las personas más humildes (quienes, naturalmente, estarían lejos de despreciar toda clase de trabajo, como le ocurría a la clase de los propietarios) considerarían, en realidad, que el trabajo a jornal era una forma de actividad menos digna y valiosa que cualquier otra en la que uno pudiera seguir siendo *su propio amo*, un auténtico hombre libre, ya fuera como campesino, comerciante, tendero o artesano —o incluso como obrero de transporte, como gabarrero o mulero, a los que difícilmente clasificaríamos entre los artesanos cualificados—. Siento tentaciones de sugerir que en la Antigüedad griega y romana, ser un hombre completamente libre implicaba casi necesariamente poder utilizar, en principio, el trabajo de los esclavos en todo lo que se hiciera. Hasta el vendedor al detalle más insignificante (el *kapēlos*) que prosperaba un poco podía comprarse un esclavo que se cuidara de su tienda o de su puesto; un carretero o mulero cualquiera podía aspirar a tener un esclavo que se ocupara de sus animales. Pero el *misthōtos*, al que se pagaría el mínimo más absoluto por entregar a su patrón el uso total de su fuerza de trabajo, nunca podría emplear a un esclavo con un sueldo de miseria; sólo él no era un hombre propiamente libre.

Como espero que haya quedado suficientemente claro, la condición del peón era lo más bajo que cabía; de hecho, era sólo un poco superior a la del esclavo. Incluso a sus propios ojos, estoy seguro, los hombres que se alquilaban por el jornal no debían de tener ni un ápice de amor propio. Córax, un personaje

ficticio del *Satiricón* de Petronio, que se emplea de portero y al que se llama *mercennarius* (traducido mal en inglés por «esclavo» en la edición Loeb de 1913, y corregido después por «jornalero» en la edición revisada de 1969), replica enérgicamente que le tratan como a una bestia de carga e insiste (con una terminología técnica correcta: véase más arriba) en que lo que él ha empleado son sus servicios de hombre, no los de un caballo (*hominis operas locavi, non caballi*).[42] «Soy tan libre como tú —dice a su patrón—, aunque mi padre no me dejara más herencia que mi pobreza» (117.11-12). Pero queda implícito en la historia que Córax sabe que no actúa como un hombre libre. Yo admitiría que es un cuadro realista de lo que eran estos hombres en general. Me parece muy significativo el hecho de que Plutarco, cuando aconseja al hombre que no tiene propiedades cómo mantenerse (*Mor.*, 830ab), no hace ni siquiera mención a la posibilidad de que se emplee en general como jornalero. Las ocupaciones que le sugiere (y que ya he reproducido en la sección iv de este mismo capítulo, al discutir la servidumbre por deudas) incluyen dos actividades no cualificadas, realizadas habitualmente por esclavos, y que un hombre libre sólo podía emprender como asalariado: la de emplearse como *paidagōgos*, es decir, el que lleva a los niños a la escuela, o como portero, *thyrōrōn* (cf. Epict., *Diss.*, III.26.7). Por el primer empleo se le pagaría, como nosotros diríamos, por pieza; por el segundo, sólo parece adecuado que se le pague por tiempo. Pero estas dos tareas, por muy humildes y poco cualificadas que sean, tienen un campo de acción muy definido y no permiten que el hombre que se emplea para realizarlas pueda ser utilizado como un peón en sentido general. Tengo la sospecha de que para Plutarco, y seguramente para la mayoría de los griegos, ello constituía una diferencia enorme. Aceptar un puesto de este tipo le pondría a uno, por lo menos, en la línea divisoria entre el que prestaba servicios cualificados y el peón general que cobraba un jornal en sentido pleno; y nos inclinamos a pensar que el personaje de Plutarco pasaría la raya y se le podría clasificar mejor como jornalero. Pero quizá para Plutarco, la especificidad de los servicios que recomienda que se presten impediría que ese hombre cayera en la categoría de simple jornalero. El único pasaje que conozco de la literatura griega que muestre también algún interés por cómo proporcionar un medio de vida a los pobres urbanos es el discurso *Euboico*, VII.104-152, de Dión Crisóstomo, y en su mayor parte se dedica a discutir ocupaciones que el pobre *no* podría permitirse, ya sea porque subvienen a los lujos innecesarios de la vida de los ricos o porque son inútiles o degradantes de por sí (109-111, 117-123, 133-152). Para Dión lo ideal sería claramente establecer al pobre urbano en el campo (105, 107-108); la otra ocupación identificable que recomienda a los que viven en la ciudad es la artesanía (*cheirotechnai*, 124), aunque en otro momento (114), en lo que podemos reconocer como una alusión literaria (a un discurso de Demóstenes, LVIII.45), dice que no se ha de vilipendiar a un hombre porque su madre haya sido jornalera (*erithos*) o vendimiadora o niñera a sueldo, o porque su padre fuera maestro de escuela o el que lleva los niños al colegio (*paidagōgos*). Debo añadir que no hay ni el menor rastro de que las obras públicas se realizaran para «crear empleo» en ni uno sólo de los aproximadamente doce discursos que pronunció Dión en su ciudad natal de Prusa (XXXVI, XL, XLII-LI), aunque en ellos se hacen varias referencias a las obras de construcción y a las responsabilidades que en sus ejecución tenía el propio Dión.[43] En concreto, un pasaje, XLVII.13-15, deja perfecta-

mente claro que la finalidad de todas esas obras era simplemente la de hacer más hermosa e impresionante la ciudad, actividad en la que se deleitaban hasta la exageración muchas ciudades de Asia Menor durante los siglos I y II. En todas las referencias que hace Dión a su benevolencia hacia el *dēmos*, el *plēthos*, los *dēmotikoi* (*e.g.*, en L.3-4; XLIII.7,12) no se hace nunca ni una sola alusión a las obras públicas; y sus pretensiones de que se había compadecido de la gente humilde y de que había intentado «aligerar sus cargas» (*epikouphizein*, L.3) habrían resultado bastante inapropiadas para esas actividades.

Probablemente, en toda sociedad esclavista resulta inevitable que haya poca estima del trabajo a jornal, si no es en circunstancias muy especiales: pocos hombres libres recurrirían a él, a menos que se vieran obligados a ello debido a fuertes presiones económicas, resintiéndose en su amor propio y decayendo en la estima de todos los demás por el simple hecho de realizarlo. Los salarios tendían a ser bajos: entre los factores que coadyuvarían a mantenerlos a ese nivel es probable que estuviera la existencia de un trabajo «sobrante» de esclavos, pues habría muchos señores que poseyeran esclavos de los que no pudieran sacar mucho rendimiento que preferirían arrendarlos a jornal a precios baratísimos antes que tenerlos en casa, sin hacer nada de provecho. En el Sur de los Estados Unidos de antes de la guerra, donde trabajar duro se llamaba «trabajar como un negro», y se llegaba a decir que los blancos pobres «se hacían negros» trabajando de jornaleros en las plantaciones de algodón y de caña de azúcar, se oían muchas exhortaciones a los pequeños granjeros y a los proletarios urbanos y rurales a no sentirse humillados por tener que trabajar con sus manos: «no se avergüence nadie por el trabajo; no se avergüence nadie de una mano encallecida o de un rostro moreno por el sol». Pero el simple hecho de que se pronunciaran tantas seguridades en ese sentido es la prueba de que se creía que eran necesarias para contrarrestar unas actitudes profundamente arraigadas: este aspecto lo ha señalado muy bien Genovese (*PES*, 47-48, con las notas 63-64), quien hace hincapié en la existencia en el Viejo Sur no sólo de «una corriente subterránea de desprecio por el trabajo en general», sino especialmente de «un desprecio por el trabajo realizado para otro», precisamente la situación del *misthōtos* o *mercennarius* antiguo. El veneno de la esclavitud, en una «sociedad esclavista» —aquella en la que la clase propietaria extrae una parte sustancial de su excedente del trabajo no libre, ya sea del de los esclavos, del de los siervos o del de los siervos por deudas (cf. II.iii)— actúa con fuerza en el campo ideológico, lo mismo que en el social y económico. Se ha señalado con frecuencia que en el mundo griego y romano no se hablaba para nada de «la dignidad del trabajo», y de que el propio concepto de «trabajo» en sentido moderno —por no hablar del de «clase trabajadora»— no se podría expresar adecuadamente en griego ni en latín.[44] Con ello no presupongo, desde luego, que el trabajo se desprecie tan sólo en lo que yo llamo una «sociedad esclavista»: véase más adelante.

Se ha dicho muchas veces que en el mundo griego y romano la «competencia» del trabajo de los esclavos debió de forzar la baja de los salarios de los trabajadores libres y que probablemente hubo de generar «desempleo», de cualquier modo en casos extremos. De hecho, suele imaginarse que el «desempleo» es la consecuencia inevitable de todo gran aumento de la utilización del trabajo de los esclavos en un determinado lugar, como por ejemplo en la Atenas del siglo V a.C.

Pero hay que empezar por entender que el *des*empleo, en lo que pueda parecerse al sentido moderno del término, no constituyó prácticamente nunca un serio problema en el mundo antiguo, pues, como ya he demostrado, el *empleo*, de nuevo en el sentido que nosotros le damos a la palabra, no era algo que tuviera en perspectiva la inmensa mayoría de los hombres libres; sólo los que no tuvieran ninguna cualificación y estuvieran en la indigencia intentarían, por lo general, emplearse por un sueldo. Trataré ahora de la cuestión relativa al punto en que afectaba el esclavismo a la situación de los jornaleros en sentido propio; de momento voy a centrarme en el artesano o menestral cualificado (el *technitēs*), incluyendo en esa categoría al hombre que fuera semicualificado o tuviera algún bien de equipo (véase más arriba), a quien tuviera que ver con el transporte o cosas por el estilo. Este hombre, por lo general, conseguiría un tipo de «empleo» bastante distinto: ejecutaría tareas específicas para sus clientes, por las cuales se le pagaría «por pieza», según lo que hiciera, excepto, acaso, cuando trabajara por «contrato gubernamental», como diríamos nosotros, en obras públicas, en cuyo caso se le podría pagar «por tiempo», al día (el documento mejor conocido de este tipo de remuneraciones procede de las cuentas relativas a la construcción del Erecteon de Atenas, a finales del siglo V a.C., y a las del templo de Eleusis, de finales del IV, sobre las que se hallarán referencias en la n. 21). Una afluencia inesperada de trabajadores esclavos hubiera reducido, por supuesto, las oportunidades que tuviera cualquier artesano de encontrar gente que requiriera sus servicios y que quisiera hacerle encargos; y en esa medida podría decirse que los esclavos «competían con el trabajo libre», y que, en sentido muy vago, «generaban desempleo». Sin embargo, sería demasiado ingenuo decir que un hombre que utilizara esclavos en su taller «debía de» hacer bajar los precios del pequeño artesano que trabajara por su cuenta en el mismo ramo: es de suponer que el gran productor de la Antigüedad, al no verse expuesto a las presiones psicológicas, a las ambiciones y a las oportunidades de un empresario capitalista en ascenso, vendería a los precios normales del mercado y se embolsaría el beneficio adicional que cabría esperar que obtuviera de la explotación del trabajo de sus esclavos; en esto me veo más inclinado a estar de acuerdo con Jones, aunque no es capaz de dar más que un ejemplo, que no logra afirmar la cuestión (*SCA*, ed. Finley, 6).[45] Ante todo, hemos de recordar que el tamaño de un taller de esclavos, a diferencia del de una fábrica moderna, no aumentaba su efectividad en relación al número de sus trabajadores: el factor decisivo en el mundo moderno es la maquinaria, que permite al taller grande producir a menor coste y hacer bajar así los precios frente a los del más pequeño (si los demás factores son iguales en ambos casos), hasta lograr echarlo del negocio. El taller antiguo no tenía maquinaria de ningún tipo. Se le valoraría, dejando a un lado las premisas de propiedad franca que pudiera comportar, simplemente por los esclavos que empleara y las materias primas que contuviera, como en Dem., XXVII.4 ss., esp. 9-10, en donde el orador —deseoso de tasar las propiedades de su padre en el valor más alto posible— no valora los dos talleres de Demóstenes el Viejo (uno de su propiedad, el otro dejado en depósito como garantía de una deuda) más que por las materias primas que hay en ellos (marfil, hierro, cobre y aceite de nuez) y sus 52 o 53 esclavos.[46] Demóstenes habla de los esclavos como si prácticamente *fueran* ellos en cada caso la «fábrica». Aumentar el número de esclavos en un taller no significaría nada a la

hora de aumentar su eficacia. De hecho, en cuanto se hacía más grande, es de suponer que surgieran problemas de disciplina. De modo que no es tan verosímil que al artesano antiguo se le pudiera «echar fuera del mercado» y «exponerlo al desempleo» por la «competencia de los esclavos», como se estaba tentado a pensar, basándose en la analogía con la situación imperante en la actualidad.

Una vez que se ha distinguido claramente al artesano cualificado y a los que se hallaban más o menos en su misma situación, volveré ahora a dedicarme al asalariado propiamente dicho, que alquilaba sus servicios en general a cambio del salario. Yo sugiero que estos hombres verían forzosamente bajar sus salarios y llegarían incluso a caer en el desempleo debido a la «competencia del trabajo de los esclavos» especialmente cuando se diera una determinada serie de circunstancias. Me refiero a la situación en la que los propietarios de esclavos alquilaran a éstos en una escala considerable: sabemos que esto ocurría (véase la sección IV de este mismo capítulo), pero no podemos decir con cuánta frecuencia se producía esta práctica ni la importancia que tenía. En estas condiciones, cuando la demanda de trabajo a jornal no era superior al número de hombres libres que podían satisfacerla y que estaban dispuestos a hacerlo, podemos suponer que algunos de estos hombres libres se quedaran sin trabajo, aunque los dueños de los esclavos no ofrecieran sus hombres por unos salarios más bajos que los que pudiera recibir un libre; y si estos mismos dueños querían alquilar sus esclavos a precio de saldo, las posibilidades del hombre libre de encontrar empleo se verían enormemente reducidas.[47]

Sólo conozco un pasaje aislado en toda la literatura griega y latina que muestre rastros de que los libres tenían la sensación de que los esclavos «les quitaban el pan de la boca». El pasaje lo encontramos en una cita que Ateneo da (VI.264d; 272b) del historiador griego de Sicilia Timeo de Tauromenio, que escribió a finales del siglo IV a.C. y durante las primeras décadas del III (*FGrH*, 566 F 11a). Según Ateneo, Timeo decía que Mnasón de Fócide (amigo de Aristóteles) compró una vez mil esclavos, y que los focidios se lo reprocharon diciendo que de ese modo «privaba a otros tantos ciudadanos de su medio de vida». Hasta aquí bien, tal vez, a pesar de que el número de esclavos que da resulta sospechosamente alto, sobre todo para una región más bien atrasada como Fócide. Pero Timeo (o, en todo caso, Ateneo) sigue diciendo: «pues los jóvenes solían servir en sus casas a sus padres»; y esto me parece totalmente un *non sequitur*. No puedo dejar de pensar que Ateneo habría copiado mal a Timeo o que se ha producido alguna corrupción del texto. Incluso en el caso de que nos contentáramos con tomar por auténtico el pasaje y darle sentido, no tiene parangón, que yo sepa, en toda la literatura. Por otra parte, existen sólo unas cuantas notas, como la que pone Apiano diciendo que durante la república los pobres de Roma pasaban el tiempo sin hacer nada (*epi argasias*), pues los ricos utilizaban esclavos en vez de hombres libres para cultivar sus tierras (*BC*, I.7).

Incluso en sociedades en las que el trabajo no libre pertenece ya al pasado, o casi, los asalariados se ven muchas veces despreciados por la clase de los propietarios, y a veces han desconfiado de ellos incluso presuntos reformadores, en la idea de que los que reciben un salario (sobre todo los criados domésticos) dependen demasiado de sus patronos para poder pensar y actuar por su propia cuenta, de modo que no valdría la pena confiar en ellos y otorgarles derechos democráti-

cos. Se ha llamado a los Niveladores ingleses del siglo XVII «el único partido genuinamente democrático que hundió la revolución puritana» (Woodhouse, *PL*², pág. [17] de la introducción); pues bien, algunos de ellos[48] pretendían excluir de la ciudadanía a todos los aprendices y «criados», así como a «los que reciben limosna», en la idea de que «dependen de la voluntad de otros y les daría miedo no dar [les] gusto. Pues criados y aprendices van incluidos con sus amos y maestros, y lo mismo les pasa a los que reciben limosna pidiendo de puerta en puerta», según dice Maximilian Petty, en el segundo «Putney Debate», del 29 de octubre de 1647 (Woodhouse, *PL*², 83). Resulta significativa la unión de mendigos, criados y aprendices.[49] No cabe la menor duda de que James Harrington, el interesante e influyente escritor político del tercer cuarto del siglo XVII, dividía a la población en dos clases: los libres o ciudadanos, «que pueden vivir por su cuenta» o «pueden vivir de lo suyo», y los criados, que no pueden.[50]

El deseo de discriminar políticamente a los que trabajaban a jornal se mantuvo hasta después del siglo XVII. No puedo seguir aquí su pista hasta mucho más tarde, pero digamos que aún puede verse muy claramente en algunas obras de Immanuel Kant, escritas hacia 1790, en las que podemos hallar algunas reminiscencias muy interesantes de las distinciones que trazaba el derecho romano, a las que he hecho referencia anteriormente. Kant deseaba reservar la ciudadanía a quienes fueran sus propios amos y tuvieran alguna propiedad que los respaldara. A un hombre que «se ganara la vida a costa de otros», según Kant, se le podía conceder la ciudadanía sólo si «*vendía* lo que era suyo, sin permitir que otros le utilizaran». Kant explica en una nota que, mientras que el artista y el comerciante, e incluso el sastre y el fabricante de pelucas, tienen los requisitos necesarios (son *artifices*), el criado doméstico, el dependiente de una tienda, el peón, el barbero, y el hombre «al que doy a cortar la leña», no los cumplen (son simples *operarii*). Acaba su nota admitiendo, no obstante, que «de algún modo resulta difícil definir los requisitos que le permiten a uno pretender tener la condición de dueño de sí mismo» (!); creo que entre las influencias que se ejercían sobre el pensamiento de Kant estaba la del derecho romano. La distinción que hace nos recordaría irremisiblemente la existente entre la *locatio conductio operis* y la *locatio conductio operarum*, sobre las que llamé la atención hace un momento, aduciendo que se trata de una diferenciación socioeconómica. Kant estaba dispuesto a darle un efecto legal y constitucional, aunque no fuera capaz de definirla satisfactoriamente. En una obra de Kant publicada cuatro años más tarde, el filósofo volvía a tratar este tema, al afirmar que «para ser apta para votar, una persona debe tener una posición independiente entre la gente»; y entonces, sin intentar dar una definición más precisa de su «ciudadano activo», pone cuatro ejemplos de otras tantas categorías excluidas «que no poseen independencia civil», tales como aprendices, criados, menores de edad y mujeres, que tal vez «exigirían que se les tratara por parte de todos los demás de acuerdo con las leyes de la libertad e igualdad naturales», pero que no tendrían nigún derecho a participar en la elaboración de las leyes.[51]

Tengo que acabar este capítulo volviendo a hacer hincapié sobre un aspecto que ya he señalado en otro pasaje de este mismo libro: a saber, que si el trabajo libre a jornal no desempeñó un papel muy significativo en ningún momento en la

economía del mundo griego, en ese caso las clases propietarias habrían tenido que extraer su excedente por otros conductos, principalmente mediante el *trabajo no libre* (el de los esclavos, los siervos y los siervos por deudas), realizado «directamente» por individuos (asunto que he tratado en la sección iv de este mismo capítulo), pero también «indirectamente» hasta cierto punto, en forma de *rentas* (en dinero o en especie) recibidas de arrendamientos, o bien mediante *impuestos* o *prestaciones forzosas* realizadas en beneficio del estado o de las municipalidades (tema que me propongo tratar en el siguiente capítulo).

No estaría fuera de lugar que añadiera una nota[52] en la que se enumeraran todas las referencias al trabajo a jornal que aparecen en el Nuevo Testamento, de las cuales las únicas que tienen particular interés son Mt. XX.1-16 (la «parábola del viñador», a la que hicimos referencia anteriormente) y Santiago, V.4.

IV. LAS FORMAS DE EXPLOTACIÓN EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO Y EL PEQUEÑO PRODUCTOR INDEPENDIENTE

(i) EXPLOTACIÓN «INDIVIDUAL DIRECTA» Y EXPLOTACIÓN «COLECTIVA INDIRECTA»

Hasta ahora, al discutir las formas de lucha de clases en el mundo griego antiguo, he hablado principalmente de la explotación *individual directa* que implican la relación amo-esclavo y demás formas de trabajo no libre, así como el trabajo asalariado. Apenas he mencionado el tipo de relaciones que existen entre señor y colono, entre acreedor y deudor de una hipoteca, que implican el pago de un interés o una renta en vez de la prestación de trabajo, ni tampoco he hablado mucho (excepto en I.iii) o no lo he hecho en absoluto acerca de la explotación *colectiva indirecta* llevada a cabo a través de los diversos órganos estatales, término que, cuando se aplique a los períodos helenístico y romano, ha de tenerse en cuenta que incluye no sólo a los funcionarios imperiales (a los de los reyes helenísticos y a los de la república y el imperio romanos), sino también a los agentes de muchas *poleis* por los que llegó a verse administrado cada vez más el oriente griego. Hablando en términos generales, todas las personas pertenecientes a las clases explotadas que fueran de condición servil o cuasiservil (incluidos los siervos por deudas), así como los jornaleros, colonos y deudores, se veían sometidos a lo que he llamado explotación *directa* por *miembros individuales* de la clase de los propietarios, si bien, prescindiendo de los esclavos de los emperadores y otros miembros de la casa imperial, la *familia Caesaris*, existía una serie de esclavos públicos (los *dēmosioi, servi publici*) que poseían tanto el estado romano como determinadas *poleis.* Por otra parte, las formas de explotación que he llamado *indirecta* las aplicaba el estado (del modo que paso a describir a continuación) en beneficio *colectivo* (principalmente) de la clase de los propietarios, sobre todo a costa de personas de condición libre, por lo menos nominalmente, y que eran pequeños productores independientes: algunos de ellos eran comerciantes (mercaderes, tenderos o pequeños detallistas) u otros artesanos independientes (que no trabajaban como asalariados, sino por su cuenta; véase la sección vi de este mismo capítulo y anteriormente, III.vi), pero la inmensa mayoría de ellos eran campesinos, y casi todo lo que tengo que decir sobre esta categoría de pequeños

productores independientes se centrará en el campesinado, término que definiré en la sección ii de este mismo capítulo.

Lo ideal hubiera sido tratar por separado los tipos de explotación llevados a cabo por terratenientes y acreedores de una hipoteca (que adoptaba la forma de renta o intereses), al mismo tiempo que otros tipos de lo que he llamado explotación «individual directa»; pero como se aplica casi por completo a los que yo llamo «campesinos», me ha parecido conveniente tratarlas en este capítulo, junto con las formas de explotación «colectiva indirecta».

Con el término formas de explotación «indirecta y colectiva» me refiero no a los pagos o servicios prestados por un individuo a otro, sino a los que la autoridad del estado (tal como lo definí anteriormente) exigía ya fuera de una comunidad entera (por ejemplo, de una aldea), o bien de determinados individuos. Tales servicios adoptarían una de estas tres formas principales: 1) contribuciones, en dinero o en especie; 2) servicio militar obligatorio; o 3) prestaciones obligatorias humillantes, tales como las *angariae*, que mencioné anteriormente en I.iii. Naturalmente los impuestos eran habitualmente la más importante de estas tres formas de explotación. Después de elaborar la situación que acabo de definir, encontré un pasaje de Marx que prueba que también él distinguía entre lo que yo llamo explotación «individual directa» y explotación «colectiva indirecta», concretamente respecto a los impuestos. En la primera de sus tres grandes obras acerca de la historia reciente de Francia, *La lucha de clases en Francia* (publicada en forma de una serie de artículos en la *Neue Rheinische Zeitung*, durante 1850), dice Marx, hablando de la condición de los campesinos franceses de su época, que «su explotación se diferencia sólo en la *forma* de la del proletariado industrial. El explotador es el mismo en los dos casos: el *capital.* Los capitalistas, individualmente, explotan, también individualmente, a los campesinos mediante *hipotecas* y el ejercicio de la *usura*; la clase capitalista explota a la de los campesinos mediante los *impuestos estatales*» (*MECW*, X.122).

Pues bien, si prescindimos de la democracia, como la de Atenas, durante los siglos V y IV a.C., en la que los derechos políticos se extendían hasta las capas más bajas de la población ciudadana, el estado no sería, de hecho, más que el instrumento del colectivo de propietarios, o incluso de un número restringido de ellos (por ejemplo, de un rey helenístico y sus secuaces, o un emperador romano y la aristocracia imperial). Sir Harold Bell escribió una vez que «en la visión general del historiador un gobernante tal vez se diferencie mucho de otro; pero para un campesino la diferencia estribaría principalmente en que uno lo azotara con látigo y otro con escorpiones».[1] Dejando a un lado la explotación directa que ejercieran determinados propietarios individualmente sobre esclavos, siervos por deudas, siervos, jornaleros, colonos, deudores y demás, un estado de ese estilo subvendría a «sus propias necesidades» mediante impuestos, mediante la exacción de prestaciones forzosas y mediante el servicio militar obligatorio. Los impuestos adoptaban muchas formas distintas en el mundo griego.[2] Antes del período helenístico, en las ciudades podían resultar muchas veces bastante poco onerosos, aunque sólo fuera porque la falta de algo parecido a un funcionariado civil moderno hacía muy difícil, por no decir que imposible, el cobro de pequeñas sumas de contribuciones, de manera que resultara rentable, entre la gente pobre (es decir, la inmensa mayoría de la población), sin la intervención de los arrenda-

tarios de la recaudación de la contribución (los *telōnai*, en griego, y en latín *publicani*), que al parecer gozaron de muy poca popularidad entre todas las clases. Tenemos muy poca información acerca de los impuestos que se cobraban en las ciudades griegas durante el período clásico, si exceptuamos a Atenas,[3] en donde los pobres se hallaban prácticamente exentos de la *eisphora*, que era la única forma que había de impuesto directo, y probablemente se veían muy poco afectados por los impuestos indirectos que no fueran los de importación y el portazgo del puerto (es un hecho lamentable, pero característico de nuestras fuentes de información sobre la historia económica de Grecia —incluso la de Atenas—, que la lista de impuestos más completa que poseemos en una fuente literaria, y que se refiere a una sola ciudad, aparezca en la comedia: Aristófanes, *Avispas*, 656-660!). El gravamen total de los impuestos aumentó, sin duda alguna, en las ciudades griegas y sus territorios durante las épocas helenística y romana. Según Rostovtzeff, «el período helenístico no introdujo ningún cambio sustancial en el sistema que se había implantado con fuerza durante siglos en las ciudades griegas» (*SEHHW*, III.1.374 n. 71). Si hacemos hincapié en la palabra «sustancial», podemos aceptar su afirmación, aunque la documentación consiste principalmente en pequeños fragmentos; la única fuente individual que tiene alguna significación es una inscripción de Cos, *SIG*³, 1.000 (sobre la que se ha discutido a fondo en inglés).[4] Pero, antes o después, la mayoría de las ciudades griegas se vieron sometidas al pago de algún tipo de contribución por obra de los reyes helenísticos, y eventualmente la inmensa mayoría de ellas tuvo que pagar impuestos a Roma. Por supuesto, en Asia los reyes helenísticos heredaron el sistema de impuestos persa, organizado ya por Darío I a finales del siglo VI a.C.; y, a pesar de que muchas ciudades griegas se vieron exentas durante el período helenístico de ellos, los campesinos que habitaban tierras que se hallaran incluidas en el territorio de una ciudad debieron de hallarse sujetos siempre a esta carga. En Egipto, los Ptolomeos reorganizaron el centenario sistema de contribuciones de los faraones, y luego los romanos heredaron los refinados arreglos que ellos inventaron.[5] Los modernos historiadores han ignorado en gran medida la farragosa cuestión de los impuestos durante el período helenístico y la época romana, sin duda debido principalmente al material tan poco satisfactorio que nos proporcionan las fuentes. Rostovtzeff constituye una honrosa excepción. Una simple ojeada al interesante índice de materias de su *SEHHW* (III.1.741-1.742) nos hará ver cerca de tres columnas llenas de entradas como «recaudadores de impuestos ... impuestos ... contribuciones» (y véase también la columna y media que ocupan en el índice de materias de su *SEHRE*², II.815). El descubrimiento de nuevos materiales epigráficos puede que aumente nuestros conocimientos al respecto, como ya lo hicieron en el pasado. Por ejemplo, una inscripción descubierta no hace mucho en Bulgaria sacó a la luz por primera vez un ejemplo de capitación (a razón de un denario por cabeza), recogida por una ciudad de la zona entre algunos habitantes de la región, con permiso expreso del emperador, en su propio beneficio (*IGBulg.*, IV.2.263, líneas 6-8).[6]

Las contribuciones subieron enormemente durante el imperio romano medio y tardío,[7] haciéndose sentir con mayor gravedad en el campesinado, que era quien menos fuerza de resistencia tenía; como luego explicaré en VIII.iv, el rico tenía muchas más posibilidades de escapar al pago o de reducirlo. El pequeño produc-

tor podía verse además obligado a realizar toda clase de prestaciones forzosas a requerimiento del estado, sobre todo en las regiones del mundo griego (especialmente en Egipto y Siria) que habían formado parte anteriormente del imperio persa y en aquellas en las que se habían conservado indefinidamente formas de prestaciones personales obligatorias tales como la corvea (para la reparación de canales, etc.) o la obligación de transportes, que es lo que eran las primitivas *angariae* (véase I.iii y, más adelante, la n. 8 de esta sección).

Entre las formas de lo que he llamado «explotación colectiva indirecta» no hemos de olvidarnos de reseñar las levas militares forzosas. En las ciudades griegas, el servicio militar en caballería o en la infantería pesada (el ejército de hoplitas) constituía una «liturgia» que se suponía que debían prestar las que yo llamo «clases propietarias» (véase III.ii), aunque yo creo que a veces (o quizá con mucha frecuencia) el servicio de hoplita se extendería incluso por debajo de este nivel y afectaría a gente que necesitaba en alguna medida trabajar para poder vivir. Las tropas de infantería ligera y las fuerzas navales se reclutaban entre los que no tenían propiedades, y algunas ciudades utilizaban incluso esclavos, entre otros, para que actuasen de remeros en las naves de guerra (véase, p. ej., Tuc., I.54.2; 55.1). No obstante, tengo la sospecha de que el reclutamiento de hombres pobres para esos menesteres sería bastante raro, en todo caso lo sería siempre que no se les diera una paga (o por lo menos rancho). Y creo que hay otros motivos para pensar que, en particular en Atenas, los que estaban por debajo de la clase de los hoplitas (los thetes) serían llamados a filas sólo temporalmente, en caso de emergencia (como en 428, 406 y tal vez 376), hasta 362, cuando se introdujo el reclutamiento de los thetes para servir en la armada y se convirtió en una práctica frecuente.[8]

El rasgo de la llamada a filas que más pertinente resulta ahora es que para la gente acomodada no representaba una carga demasiado pesada, pues no tenían que trabajar para vivir y el servicio militar les impediría simplemente dedicarse a otras ocupaciones (bien es cierto que más lucrativas). Para todos los que estaban por debajo de mi «clase de los propietarios», el que se les impidiera realizar las actividades con las que se ganaban el pan de cada día, es decir la llamada a filas, significaría una auténtica amenaza, y los que más lejos estuvieran de pertenecer a la clase de los propietarios es de suponer que la sufrirían más intensamente. Marx, que conocía a Apiano, cita en una nota a pie de página del vol. I del *Capital* (págs. 726-727, n. 4) parte de un pasaje del historiador griego en el que éste describe el crecimiento de los latifundios y el empobrecimiento del campesinado italiano durante la república (*BC*, I.7), y añade el siguiente comentario: «el servicio militar aceleraba hasta ese punto la ruina de los plebeyos romanos» (de hecho, Apiano hace ver que la exención de los esclavos del servicio militar era el motivo por el cual los terratenientes romanos los «usaban para cultivar sus tierras y como pastores», mejor que a los libres). Con la llegada del principado (y de hecho antes, desde tiempos de Mario, a finales del siglo II a.C.) se llegaron a sustituir hasta cierto punto las levas obligatorias por el reclutamiento de voluntarios, aunque se siguieron produciendo hasta un nivel más alto del que muchos historiadores han querido ver (véase la sección iv de este mismo capítulo y su n. 1).

(ii) EL CAMPESINADO Y SUS ALDEAS

Aunque el campesinado representa «un aspecto del pasado que se ha conservado en el mundo contemporáneo», vale la pena recordar, a pesar de todo, que «hoy como ayer, los campesinos representan la mayoría de la humanidad». Así se expresa Teodor Shanin, en la introduccion (pág. 17) a su valioso volumen de la colección Penguin *Peasants and Peasant Societies*, que editó en 1971.[1] En esta generación, debido en parte a la reciente proliferación de estudios sobre los países atrasados o explotados (los llamados «países en vías de desarrollo»), ha habido un notable aumento del interés por lo que algunos llaman «economías campesinas» o «sociedades campesinas», y en 1973 empezó a publicarse un *Journal of Peasant Studies*. Se ha recogido gran cantidad de información acerca de los campesinos; pero, lo mismo que esta rama de estudios se basaba anteriormente en gran medida en historiadores que no estaban ejercitados en la sociología y que no tenían en consideración (o lo hacían en muy escasa medida) las cuestiones sociológicas más vastas, también ahora corre el peligro de convertirse sobre todo en la especialidad de los sociólogos que poseen un enfoque histórico deficiente o no se hallan capacitados, debido a su poca práctica, para utilizar como es debido el material histórico, especialmente el que se refiere al mundo antiguo, la mayoría del cual resulta muy difícil para los que no se han ejercitado en los estudios clásicos, de modo que sólo puede utilizarlo el historiador de la Antigüedad.

Pues bien, admito que gran parte del mundo griego (y romano) a lo largo de casi toda su historia satisfaría algunas de las definiciones más populares de la «*economía* y *sociedad* campesinas», sobre todo una que se halla bastante generalizada hoy día, a saber, la de Daniel Thorner, presentada en la Segunda conferencia internacional de historia económica, celebrada en Aix en 1962, en un artículo titulado «Peasant economy as a category in economic history», publicado en 1965 en las Actas de dicha conferencia [2] y reimpreso en el manual Penguin de Shanin que acabo de mencionar (*PPS*, 202-218: véase esp. 203-205), en el que podemos encontrar una serie de definiciones alternativas y discusiones acerca del concepto de «economías campesinas» (*e.g.*, 99-100, 150-160, 323-324) y del de «campesinos» (104-105, 240-245, 254-255, 322-325). El historiador de la Antigüedad tiene que ser capaz de trabajar de vez en cuando con el concepto de «economía campesina», al menos con fines comparativos, y puede que a veces encuentre que es una categoría muy útil a la hora de tratar la sociedad griega y romana. Por otra parte, querrá también aislar los rasgos específicos que diferencian las distintas fases de la sociedad griega (y romana) antigua de las economías campesinas (o de otras economías campesinas). Mi tendencia va más bien en este último sentido, y aunque, desde luego, utilice (una vez la haya definido) la categoría de «campesinos», raramente utilizaré el concepto de «*economía* campesina». Estoy de acuerdo con Rodney Hilton, quien, en la publicación de sus conferencias Ford de Oxford, pronunciadas en 1973, señaló que «este concepto de "economía campesina" abarcaría la mayor parte de la historia de la humanidad, que va de la sociedad "tribal" (en Norteamérica: *folk societies*) a la llegada de la transformación industrial en los tiempos modernos. Podría aplicarse, desde luego, a la mayoría de los estados europeos medievales» (*EPLMA*, 7-8). Si sentimos la necesidad de clasifi-

car la sociedad concreta que estamos estudiando, para agruparla junto a otras sociedades más o menos parecidas y distinguirla de las que forman otros grupos distintos, creo que nos resultará de lo más provechoso para casi todo colocar al mundo griego antiguo, en todas sus fases sucesivas —y en ciertos aspectos muy distintas—, dentro de las «sociedades esclavistas» y no en el campo de las «sociedades campesinas», si bien el hecho de que trabajemos principalmente con el primero de estos conceptos no exluye, por supuesto, la utilización del segundo para las situaciones que lo requieran. Tal vez deba repetir ahora lo que ya dije antes (p. ej., en II.iii y III.iv): según mis premisas, el hecho de que las clases de los propietarios del mundo griego y romano sacaran el grueso de su excedente de la explotación del trabajo no libre nos permite considerar ese mundo una «economía esclavista» o una «sociedad esclavista» (en sentido muy vago), aunque hemos de aceptar que durante gran parte de la historia de Grecia y Roma los campesinos y otros productores independientes no sólo formaran tal vez de hecho la mayoría del total de la población, sino que incluso les correspondería una parte más grande (casi siempre mucho más grande) de la producción que a los esclavos y a otros trabajadores no libres. Incluso cuando, ya en las postrimerías más absolutas del siglo IV de la era cristiana, es posible tener la completa seguridad de que la producción de los esclavos-mercancía en sentido estricto había descendido bastante por debajo del nivel alcanzado por la producción combinada de campesinos libres, siervos campesinos y una mezcla de artesanos y toda clase de trabajadores libres de distinto tipo, ya fuera que trabajaran por su cuenta o como asalariados (véase III.vi), el trabajo no libre de los siervos constituye un factor primordial, y la aceptación, de manera incuestionable por parte de todos, de la esclavitud como parte del orden natural (cf. III.iv y la sección iii de este mismo capítulo) abarca la totalidad de la sociedad. Como demostraré en VI.vi y VII.iii, el cristianismo no supuso ninguna diferencia a este respecto, como no fuera acaso para fortalecer a la minoría gobernante y aumentar la aquiescencia de la mayoría explotada, si bien animaba la realización de actos individuales de caridad.

El hombre de ciudad, a lo largo de todas las épocas, ha considerado que la suerte del campesino no era nada digna de envidia, excepto las pocas veces que se ha permitido alguna reflexión sentimental acerca de la superioridad moral de la vida del campesino (véase el primer párrafo de I.iii). Edward Gibbon, que se felicita a sí mismo en su autobiografía por haber nacido en el seno de «una familia de rango honorable y decentemente dotada de los bienes de la fortuna», se estremecía al contemplar algunas de las alternativas tan desagradables que le podían haber cabido en suerte: por ejemplo, «ser esclavo, o salvaje o campesino» (*Memoirs of my Life*, ed. G. A. Bonnard [1966], 24, n. 1).

Desde mi punto de vista, la representación artística más profunda y conmovedora del «campesino» es el cuadro *De Aardappeleters* (*Los comedores de patatas*) de Vincent van Gogh, pintado en Nuenen, en Brabante, en abril-mayo de 1885, una reproducción del cual constituye la contraportada de la edición original inglesa de este libro. Además de los estudios preliminares, existen dos versiones (así como una litografía), una de las cuales se halla en el Museo Van Gogh de Amsterdam, y es más hermosa, sin duda alguna, que la primera de ellas, que está en el Kröller-Müller Museum de Otterlo, cerca de Arnhem. Como dijo el propio Vincent, en una carta a su hermano Theo, escrita el 30 de abril de 1885, mientras

estaba pintando aún el cuadro: «He intentado subrayar que esa gente, comiendo sus patatas a la luz de la lámpara, araron la tierra con sus propias manos, las mismas que llevan al plato, así que habla del *trabajo manual* y de con cuánta honradez se han ganado su comida. He querido dar la impresión de un modo de vida bien distinto del nuestro, el de la gente civilizada.»[3]

Estoy seguro de que no se podría hallar parangón posible a esta afirmación en todo lo que se nos ha conservado de la literatura griega y latina. La cualidad que más nos impresiona de los campesinos de Van Gogh es su resistencia, su solidez, semejante a la de la tierra de la que sacan justo lo suficiente para mantenerse vivos. Al menos en cuatro de sus cartas cita Van Gogh una descripción de los campesinos de Millet que sin duda cuadra también a los suyos: «Su campesino parece pintado con la tierra que siembra.»[4] Los comedores de patatas son pobres, pero, evidentemente, no son miserables: aunque el artista muestre una infinita simpatía por ellos, no les pone el más mínimo trazo de autocompasión. Son los esforzados sin voz, la inmensa mayoría —no lo olvidemos— de la población del mundo griego y romano, sobre los que se edificó una gran civilización que los despreciaba e hizo todo lo posible por olvidarlos.

Hoy día la gente está dispuesta a dar por descontado que la producción campesina es incompetente, comparada con la agricultura moderna a gran escala, el «agrinegocio», pues ésta puede labrar muchas hectáreas con muy poco trabajo, de modo que puede obligar al campesino a bajar los precios y echarlo de sus tierras. Sin embargo, basándonos en un método de cálculo distinto, teniendo en cuenta las grandes cantidades de productos derivados del petróleo, los fertilizantes manufacturados y la maquinaria que necesita el «agrinegocio», hay quienes sostienen que la producción campesina es más eficaz, desde un punto de vista ecológico y a largo plazo. No pretendo tener capacidad para decidir al respecto.

Tenemos que formular una definición de «campesino» y «campesinado». Me ha parecido que la más clarificadora es la de Hilton (*EPLMA*, 13), así que la mía la sigue literalmente. Este autor está dispuesto a admitir que el «campesinado» constituye una categoría útil no sólo en relación con el período que a él le interesa (aproximadamente el siglo siguiente a la peste negra de 1347/1348-1351), sino que también sirve para los campesinos «de épocas distintas a la Edad Media y de otros sitios distintos de la Europa occidental». La definición que nos da a continuación se basa en que trata al campesinado como «una clase, definida por el lugar que ocupa en la producción de los bienes de primera necesidad de la sociedad, no como un grupo de *status* definido por la estima, dignidad y honor que se le atribuye» (*EPLMA*, 12). Así es precisamente como quiero yo tratar al campesinado griego antiguo. Pues bien, mi definición, adaptación de la de Hilton, reza así:

1. Los campesinos (principalmente los labradores) poseen, sean o no sean de su propiedad, los medios de producción agrícola que los mantienen; se procuran su propia subsistencia mediante sus esfuerzos productivos, y colectivamente producen más de lo que necesitan para su propia subsistencia y reproducción.

2. No son esclavos (excepto en el caso, bastante raro, del *servus quasi colonus*, del que trataremos en la sección iii de este mismo capítulo) y, por consiguien-

te, no son legalmente propiedad de otro; pueden ser siervos o siervos por deudas (según las definiciones de ellos que hemos dado en III.iv) o no.

3. Las condiciones en las que ocupan la tierra pueden ser muy variadas: pueden ser propietarios francos, arrendatarios (a cambio de una renta en dinero, especie o en aparcería, que puede combinarse o no con prestaciones de trabajo), o colonos por voluntad.

4. Trabajan sus tierras esencialmente como unidades familiares, principalmente mediante el trabajo de la familia, aunque ocasionalmente haciendo un uso limitado de esclavos o de trabajadores asalariados.

5. Normalmente se encuentran asociados en unidades mayores que la sola familia, habitualmente en aldeas.

6. A los trabajadores subordinados (como los artesanos, obreros de la construcción y del transporte, e incluso los pescadores) que surgen entre los campesinos y se quedan entre ellos, puede también considerárseles campesinos.

7. Sostienen a las clases superpuestas que los explotan en mayor o menor grado, especialmente a los terratenientes, prestamistas, habitantes de las ciudades y los órganos del estado al que pertenezcan, dentro del cual pueden gozar o no de derechos políticos.

Veremos cómo el campesino, tal como lo he definido, se superpone en parte a las categorías de trabajo no libre que expuse en III.iv: todos los siervos son campesinos, así como la mayoría de los siervos por deudas, pero no los esclavos (si bien para algunas cosas puede contarse también como campesino al «esclavo *colonus*» que describiré en el § 12 de la sección iii de este capítulo). A partir de un determinado nivel, los campesinos empiezan a ascender a mi «clase propietaria» (tal como la definí en III.ii cuando utilizan esclavos, siervos o jornaleros; desde el momento en que lo hacen en un grado considerable, pudiendo vivir sin verse obligados a gastar buena parte de su tiempo en trabajar, según mi definición, dejan de ser considerados campesinos y ha de contárseles como miembros de la clase de los propietarios. Una familia campesina sólo puede aspirar a ascender a la clase propietaria mediante la explotación del trabajo de otros.

Uno de los mejores análisis que conozco acerca de un determinado campesinado concreto es el que hace Engels en 1894 en un artículo titulado «La cuestión campesina en Francia y Alemania» (hay traducción inglesa en *MESW*, 623-640). Engels sabía de primera mano mucho más acerca de los campesinos que tantos y tantos historiadores académicos. Como apuntaba en unas notas de viaje a finales de 1848, había «hablado con cientos de campesinos de las más diversas regiones de Francia» (*MECW*, VII.522). En ese artículo, escrito en 1894, distingue tres grandes grupos de campesinos; uno de ellos, el del «pequeño» campesino, se separa, cualitativamente hablando, de los otros dos, y se define con exactitud como «propietario o colono —especialmente en el primer caso— de un pedazo de tierra no mayor, por regla general, de lo que él y su familia puedan arar, ni tan pequeño que no pueda mantenerlos» (*MESW*, 625). Los otros dos grupos, el de los «grandes» y «medianos», son los que no «pueden arreglárselas sin asalariados» (637), que emplean de diversas maneras (624-625); los grandes campesinos se dedican a una «producción capitalista disfrazada» (638). Más o menos según estas líneas dividiría yo a los campesinos griegos antiguos, si bien, como es natural, el trabajo que emplearan los «grandes» y (hasta cierto punto) los «medianos» en el

mundo griego, sería con más frecuencia el de esclavos que el de jornaleros. Se echará de ver que el punto 4 de la definición de campesino que he dado anteriormente excluye a los «grandes» campesinos de Engels sin remisión: forman parte de mi «clase de los propietarios», y mis «campesinos» serán principalmente sus «pequeños» campesinos, junto con algunos de sus «medianos».

Otro análisis de la situación de los campesinos que muestra una profunda comprensión de los integrantes de esta clase es el de William Hinton, en su notable libro *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village* (1966 y reimpr.). Al estallar la revolución china fue necesario en todas las regiones romper con los presupuestos conformistas que habían generado en la mente de los campesinos siglos de gobierno por parte de los terratenientes.[5] El historiador de la Antigüedad puede hallar un interés extraordinario en la descripción que hace Hinton de una reunión celebrada en enero de 1946 en el Barranco de la aldea Li para decidir la naturaleza de la reforma agraria que había que realizar en el Distrito Quinto del condado de Luchneg, en la provincia de Shansi, que incluía la aldea de Arco Largo, que es el objeto específico del estudio de Hinton. La principal cuestión práctica que había que decidir era si había que seguir pagando las rentas a los terratenientes. Pero la reunión comenzó con la consideración de una serie de cuestiones fundamentales, empezando por la de quién depende de quién para vivir. Muchos campesinos asumían que, naturalmente, eran ellos los que dependían de los terratenientes: «si éstos no nos arrendaran las tierras —decían— nos moriríamos de hambre». Muchos de los que se habían visto inducidos a trabajar de jornaleros, obligados por su pobreza, estaban dispuestos a admitir que su situación formaba parte del orden natural, siempre que ya no se les estafara y se les pagara según su contrato. Poco a poco los campesinos fueron dándose cuenta de que los que dependían de ellos y de su trabajo para vivir eran los terratenientes, y vieron que «la explotación inherente al propio arrendamiento de las tierras» constituía «la raíz de todos los demás males» (*Fanshen*, 128-130). Yo añadiría que merece la pena estudiar los criterios de análisis de la condición de clase en el campo que forman parte de la Ley de reforma agraria de la República Popular de China (expuestos en el apéndice C del libro de Hinton, 623-626): las categorías que se reconocen en ella se definen de nuevo principalmente por la medida en que cada individuo explota a otros o se ve a su vez explotado. Cuando no hay nadie interesado en abrir los ojos del campesino a su condición de oprimido, éste solerá aceptarla, con resignación o con resentimiento; y sus señores, que querrán creer que aquéllos están la mar de contentos de esa manera, llegarán incluso a convencerles de que efectivamente lo están. Cuando la comisión Pearce refirió en 1972 que la mayoría de la población africana de Rhodesia (hoy Zimbabwe), que llegaba a los cinco o seis millones de personas, se negaba a aceptar las falsas reformas constitucionales que les ofrecían el gobierno conservador británico y el Frente de Rhodesia de Smith, que pretendían prolongar el gobierno de la minoría de un cuarto de millón de blancos, los británicos, y aún más Smith y su Frente, se quedaron de lo más sorprendidos. «Nadie hubiera podido creer en lo sucesivo que Smith gobernaba con el apoyo de los africanos, o con otra base que la *force majeure*» (Robert Blake, *A History of Rhodesia* [1977], 405).

No tengo ningún deseo de dar más explicaciones acerca de las diferencias que se podrían establecer entre los campesinos griegos antiguos y, por ejemplo, los

ingleses de la Edad Media. Si lo hiciera, se pretendería introducir, naturalmente, las distintas características políticas y jurídicas que mi definición, basada como está principalmente en cuestiones económicas y sociales, omite deliberadamente. Pues bien, incluso así, hemos de admitir que las diferencias existentes entre los diversos tipos de campesinos, dentro del propio mundo griego o bien en la Inglaterra medieval, eran, en algunos aspectos de importancia, más significativas que las que existían a todos los niveles correspondientes entre estas sociedades. Yo diría que el pequeño propietario libre inglés que tuviera una pequeña parcela de tierra libre de encartación y el pequeño campesino ateniense de los siglos V o IV a.C. tenían entre sí más en común que el propietario inglés con el villano de su mismo país, o el ateniense con cualquiera de los abyectos aldeanos de Afroditón, en Egipto, a los que vemos humillarse ante el señorón de su localidad en una petición que le hacen en 567 de nuestra era, y que luego citaré en esta misma sección.

Tal vez alguien se pregunte por qué he separado al campesinado, haciéndole constituir una clase por sí misma. La respuesta es que los que formaban la que he llamado «clase (o clases: cf. III.ii) de los propietarios» extraía muchas veces parte de su excedente, y en ocasiones una parte muy sustanciosa de él, de los campesinos, ya fuera mediante una explotación directa e individual (sobre todo a través de rentas e intereses) o bien del modo principalmente «indirecto y colectivo» al que me he referido en la sección i. En algunos lugares y durante ciertas épocas, la mayor parte, con mucho, de los ingresos de un hombre rico podía derivar del trabajo no libre; pero incluso en la época en la que más esperaríamos que se produjera esa situación, a saber, en la Italia de finales de la república, vemos a Domicio Ahenobarbo reclutar la tripulación de siete barcos, en 49 a.C., entre sus «esclavos, libertos y *coloni*», a los que poco después se vuelve a hacer referencia llamándoles sus «*coloni* y *pastores*» (César, *BC*, I.34, 56); y algunos miembros de la clase propietaria, especialmente durante el imperio romano tardío, sacaban gran parte de su excedente de sus *coloni*, nominalmente libres, y no de los esclavos (véase la sección iii de este mismo capítulo).

Podían darse grandes diferencias —tanto políticas, jurídicas, como económicas— en la condición de los campesinos debido al área tan extensa y a la cantidad de siglos que ocupa mi «mundo griego antiguo». En una democracia griega independiente, que fuera dueña de sí misma, las clases no propietarias podían al menos tener una oportunidad de reducir al mínimo toda explotación directa de sí mismas que pudiera ejercer sobre ellas el estado en beneficio de la clase de los propietarios (cf. II.iv y V.ii). En una oligarquía no podrían defenderse políticamente, y cuando pasaran a estar sometidos a un rey helenístico o a Roma, se verían sometidos al pago de impuestos en beneficio de su amo, y además quizá, sometidos a prestaciones personales obligatorias. En el oriente griego (véase I.iii), el campesinado no sacaba ningún provecho, o éste era muy escaso, de los costosos teatros, baños, acueductos, gimnasios, etc., que, por lo general, se ponían a disposición principalmente de la capa de la población de la ciudad que gozaba de más tiempo libre, y que eran costeados en parte con las contribuciones locales y las rentas de las tierras de la ciudad, y en parte con las donaciones de los notables de la localidad, que, naturalmente, sacaban la mayor parte de su riqueza de las fincas que tenían en el campo (véase III.ii-iii). Podemos seguir pensando en la «explotación» del «pequeño productor independiente» incluso en los casos en los

que no vemos a ningún individuo particular actuando como explotador directo (véase la sección i de este mismo capítulo).

Naturalmente, la mayor parte de nuestros «pequeños productores independientes» era lo que yo llamo campesinos. Tal vez alguno se vea tentado a establecer distinciones firmes entre una serie de tipos diversos de campesinos. Desde luego, en principio, se pueden distinguir varias categorías incluso entre los campesinos, según las formas de ocupación de la tierra que tuvieran, por ejemplo:

1. Propietarios francos, que gozaban de la posesión absoluta de sus parcelas.

2. Durante el período helenístico, hombres que, de hecho, eran prácticamente dueños absolutos de ellas mientras vivieran, pero que tenían las tierras a condición de realizar un servicio militar, sin poderlas transmitir directamente a sus herederos sin la aprobación del rey (en la práctica, esas parcelas equivalían eventualmente a feudos francos).[6]

3. Colonos que *a*) tenían las tierras en arriendo, mientras vivieran o (lo que era mucho más corriente) durante un período de tiempo (que podía renovarse en la práctica a petición de una u otra de las partes o de las dos), o *b*) constituían lo que los juristas ingleses llaman *tenant at will*, que es el que está sujeto a verse echado en cualquier momento o a ver agravarse los términos de su ocupación de la tierra (p. ej., mediante una elevación de la renta) cuando el dueño quiera. Estas dos clases de colonos se incluirían en cuatro grandes grupos, según la naturaleza de las ganancias del terrateniente, que pueden ser (i) una renta fija de dinero, (ii) una renta fija en especie, (iii) una parte de la cosecha (la romana *colonia partiaria*, el moderno *métayage* o aparcería), o (iv) prestaciones de trabajo. Naturalmente podían darse combinaciones de todas estas alternativas: en principio, la entrega de una parte de la cosecha podía combinarse con una renta fija en dinero o en especie, o de las dos modalidades: se podía pagar una renta parte en dinero y parte en producto a un precio fijado de antemano (como en *Dig.*, XIX.ii.19.3); se podían asimismo exigir prestaciones de trabajo, además de la renta en dinero o en especie, si bien, de hecho, resulta sorprendente cuán pocos son los testimonios de los que disponemos en toda la literatura antigua, los textos jurídicos, inscripciones o papiros que hablen de estas prestaciones de trabajo, si no es a pequeñísima escala (unos seis días *al año*), hasta que en el siglo VII un papiro de Ravena nos habla de varios días de prestaciones *a la semana* en la «finca particular» además de la renta en dinero (*P. Ital.*, 3; véase más adelante). No me gustaría añadir sino que, en algunos casos, el pago de la renta en dinero y no en especie haría las cosas mucho más difíciles para el colono, que se vería obligado a vender la cosecha para poder pagar la renta, y se encontraría con problemas siempre que no se pudiera disponer fácilmente de la cosecha en ese sitio o en un mercado situado cerca.

Este es un buen momento para mencionar simplemente la forma de arrendamiento llamada *emphyteusis*, según la cual la tierra (por lo general sin cultivar o abandonada) se arrendaba a largo plazo o a perpetuidad por una renta muy baja (con frecuencia, nominal al principio).[7] Pero los arrendamientos enfitéuticos, que se difundieron mucho durante el imperio tardío, a partir del siglo IV, originaban complicados problemas de derecho romano. En la mayoría de los casos los arrendatarios no eran probablemente pequeños campesinos (pero véase el final de IV.iii y su nota 50).

Tal vez algunos se sentirán tentados a decir que los campesinos que tuvieran

sus tierras en propiedad franca, como absolutos propietarios de ellas, «debieron de estar siempre» en mejor situación que los arrendatarios. Admitiría que hay un poco de verdad en esta afirmación, si añadiéramos, «en igualdad de condiciones»; pero no se puede mantener su generalización, pues había muchos factores que actuaban de contrapeso. En primer lugar, las propiedades de los campesinos propietarios tenderían habitualmente a ir disminuyendo a medida que se subdividieran entre los hijos, acabando por constituir unidades demasiado pequeñas como para que resultara rentable el trabajarlas, mientras que el terrateniente que arrendara sus propiedades podría elegir cuál era el tamaño que le daba mayores beneficios (cf. Jones, *LRE*, II.773.774). Y en muchas circunstancias —por ejemplo, en regiones que tuvieran un suelo muy pobre o se hallaran sometidas a unos impuestos excepcionalmente altos, o después de varias malas cosechas seguidas o incursiones del enemigo arrasando las tierras, o debido a los malos tratos de los funcionarios gubernamentales—, un arrendarario podía sufrir unas consecuencias menos graves que un propietario franco, sobre todo si el colono era aparcero (*colonus partiarius*), y más aún si su terrateniente era un hombre poderoso, que quisiera darle protección. La hacienda de un propietario franco era una posesión más valiosa que la simple tierra arrendada, por lo cual podía utilizarse como garantía de una deuda, y verse incautada en caso de falta de pago. Las deudas constituyeron siempre una pesadilla para el pequeño propietario, sobre todo porque las leyes que afectaban a los deudores informales en la Antigüedad (véase el título *III* de III.iv) eran con frecuencia muy duras y podían comportar la esclavitud personal o en todo caso algún tipo de servidumbre, hasta que se saldara la deuda (en ocasiones, un proceso indefinidamente largo). A veces, los deudores empobrecidos se agitaban no sólo en petición de una moratoria de los pagos de los intereses o de una reducción de las tasas de interés (que podían llegar a ser muy altas), sino incluso de una cancelación total de las deudas: en griego, *chreōn apokopē*, en latín, *novae tabulae*. Estas demandas se vieron a veces apoyadas por reformadores radicales durante la Antigüedad, y con frecuencia se unían a la defensa de una redistribución general de las tierras, *gēs anadasmos*, que constituía el segundo artículo más importante en las reivindicaciones de los radicales de la izquierda política (sobre las obras recientes que tratan de estos fenómenos, véase V.ii, n. 55). En el mundo griego hubo dos ocasiones en particular en las que podemos disponer de una información bastante buena acerca de estas demandas y hasta qué punto se lograron satisfacer: en Atenas, en 594-593 a.C., el legislador Solón concedió la completa cancelación de las deudas (*seisachtheia*), pero se negó a redistribuir las tierras (véase V.i y su n. 27); y en Esparta, entre 243 y 242 a.C., el rey Agis IV realizó una cancelación total de las deudas, pero se le impidió seguir con la redistribución de las tierras que se había propuesto realizar (véase V.ii, n. 55). Se tiene asimismo constancia de otras medidas similares, y de las agitaciones previas que las acompañaban, no sólo en el mundo griego, sino también en Oriente Próximo, en particular de la reforma llevada a cabo por el profeta Nehemías, probablemente hacia 440 a.C., en Judea, y que se nos cuenta en Nehemías, V.1-13:[8] se trata del paralelo más próximo que conozco (aunque no sea demasiado exacto) a las cancelaciones de deudas realizadas por Solón y Agis.

La posibilidad de incautación por hipoteca, y la consiguiente pérdida de sus tierras, hacía que la situación del propietario humilde fuera mucho menos supe-

rior a la del arrendatario de lo que se pudiera sospechar a primera vista. Un colono, el «simple» colono de un terrateniente, tendría una especie de arma, si podía actuar junto con sus vecinos de común acuerdo, a saber: la *anachōrēsis* o *secessio*, un «éxodo» que esencialmente era una huelga, que adoptaba la forma de una salida colectiva (preferiblemente a algún templo de los aledaños, en el que pudiera reclamarse asilo) y la negativa a reemprender el trabajo hasta que se solucionaran los motivos de queja. La documentación de que disponemos procede mayoritariamente del Egipto helenístico y romano, donde evidentemente constituía una práctica común,[9] a la que recurrían incluso los colonos de las tierras reales, los «campesinos del rey». Efectivamente, los colonos podían sacar algunas ventajas del hecho de que los intereses del terrateniente (por mucho que se centraran en explotarlos lo más posible) no eran totalmente contrarios a los suyos, y, de hecho, podían recibir alguna medida de protección por parte del poderoso terrateniente, que podía incluso llegar a ser el propio emperador de Roma, y que, en cualquier caso, querría, en propio interés, garantizar que los esfuerzos de sus colonos en cultivar sus tierras no se vieran frustrados por las depredaciones de los funcionarios o los soldados —que constituyeron siempre el terror del campesinado— del imperio romano.

Vale la pena entretenerse un poco en dar unos cuantos ejemplos de la difícil situación de los campesinos, prescindiendo de tantos otros, recurriendo a cuatro inscripciones muy conocidas (cuyos textos y traducciones en inglés son bastante fáciles de encontrar),[10] que recogen las tristes quejas de los campesinos contra los malos tratos que reciben de los funcionarios del gobierno. Tres de ellas están en griego, pero empezaré por otra, que está escrita en latín, y que es la más famosa de todas, y data de los primeros años del reinado de Cómodo (*c.* 181), hallada en Souk el-Khmis, en el norte de África (actual Tunicia), y que se refiere al *saltus Burunitanus*, una finca imperial entregada en arrendamiento a unos contratistas de arriendos, *conductores*, que la habían subarrendado a pequeños campesinos, *coloni* (aunque este documento se refiere a la zona occidental, muy lejos de mi «mundo griego», ha llamado tanto la atención y refleja una situación tan característica que pienso que bien vale la pena mencionarlo). La inscripción recoge una petición de los *coloni* al emperador, en la que se quejan de una acción llevada a cabo en detrimento suyo por el contratista de sus arriendos en connivencia con el procurador imperial, que era responsable ante la autoridad del emperador de la administración de la finca (es de suponer que esta situación fuera de lo más corriente en todo el mundo griego y romano). Los *coloni*, que se definen a sí mismos como «desgraciadísimos hombres» y «pobres rústicos», objetan que se les ha exigido más parte de la cosecha de la que les correspondía entregar y prestar también más días de servicios de trabajo (seis al año) de lo que se había estipulado, habiendo enviado contra ellos el procurador a sus tropas y detenido, torturado, puesto grilletes y azotado a algunos de ellos, sólo porque se habían atrevido a presentar una queja al emperador (R. M. Haywood, en Frank, *ESAR*, IV.96-98, da el texto y una traducción en inglés).[11] Las otras tres inscripciones recogen todas una serie de peticiones en griego, y a las dos primeras se les ha añadido la réplica imperial en latín. En una petición (datada en 244-247 d.C.) dirigida al emperador Filipo por los habitantes de Aragüe, aldea situada en el valle del Tembris, en Frigia (al oeste de Asia Menor), que se definen a sí mismos como «la comunidad

[*koinon*] de los aragüenos» y como colonos del emperador, se hace mención a una petición anterior dirigida al monarca antes de su subida al trono, cuando era prefecto del pretorio, recordándole cuán profundamente se turbó su divino espíritu ante lo desastroso de su situación, aunque, al parecer, la única prueba que tenían de su conmovedora turbación de espíritu era que Filipo había cursado su petición al procónsul de Asia, quien no había hecho nada (o en todo caso nada eficaz) al respecto, así que, decían, seguían viéndose despojados por los rapaces funcionarios y magnates de la ciudad contra los cuales no tenían nada que hacer (puede consultarse convenientemente esta inscripción en Frank, *ESAR*, IV.659-661, en donde puede hallarse el texto con traducción inglesa de T. R. S. Broughton).[12] En otra petición (datada en 238 d.C.), procedente de Scaptopara, en Tracia, dirigida al emperador Gordiano III, los aldeanos, que al parecer son propietarios, plantean una queja parecida, añadiendo que «no podemos soportarlo más. Vamos a tener que dejar el hogar de nuestros antepasados por la conducta violenta de los que se nos echan encima. Pues, en honor a la verdad, nos hemos visto reducidos de ser muchas familias a unas cuantas solamente» (*IGBulg.*, IV.2.236; existe traducción inglesa en Lewis y Reinhold, *RC*, II.439-440).[13] La más interesante de todas es una inscripción procedente de Aga Bey Köy, situada cerca de la antigua Filadelfia de Lidia (al oeste de Asia Menor), que ha de datarse acaso a comienzos del siglo III, durante el reinado de Septimio Severo (el texto, con traducción inglesa de Broughton, puede verse en Frank, *ESAR*, IV. 656-658).[14] Aquí los campesinos, que son colonos de una finca imperial, amenazan de hecho, a menos que el emperador no haga algo para detener las terribles exacciones y la opresión que los funcionarios del gobierno ejercen sobre ellos, con abandonar los hogares de sus antepasados y sus tumbas y marcharse a unas tierras particulares (*idiōtikē gē*), en otras palabras, con convertirse en colonos de algún terrateniente fuerte que les proporcione la ayuda que necesitan, práctica que, según vemos, se daba también, de hecho, en otras partes, notablemente en la Galia de mediados del siglo V, por lo que dice el sacerdote cristiano Salviano (véase más adelante).

Lo mismo que en las diversas formas de ocupación de la tierra, mucho debía de depender de los términos del arrendamiento individual. Las rentas podían ser —en dinero o en especie— relativamente más altas o más bajas, las prestaciones de trabajo (cuando se exigían) podían ser muy distintas, y las aparcerías podían variar bastante en la división de la cosecha entre el terrateniente y el colono: lo corriente era mitad y mitad, pero la parte del señor (que muchas veces dependía del tipo de cosecha) podía alcanzar los dos tercios y pocas veces estaba por debajo del tercio. Tal vez la aparcería fuera lo que resultara preferible, por regla general, desde el punto de vista del colono, por lo menos en épocas malas; pero ello dependería de la parte que correspondiera a cada uno, y naturalmente diferiría según la cantidad proporcionada por el terrateniente de esclavos, animales, aperos, grano y demás elementos que los juristas romanos llamaban el *instrumentum* (el equipo) de la hacienda (acerca de ello véase § 18 de la sección iii de este mismo capítulo). Como dice el jurista del siglo II Gayo, «el aparcero [*colonus partiarius*] tiene una especie de sociedad, y reparte ganancias y pérdidas con su señor» (*Dig.*, XIX.ii.25.6). En la eventualidad de una pérdida casi total de la cosecha, hasta el aparcero, que no tuviera prácticamente nada que darle al terrateniente, se vería en seguida sin nada que comer, y quedaría tan a merced de dicho terrateniente, o de

algún usurero, como cualquier otro colono que dejara de pagar la renta fija que hubiera estipulado. En un año moderadamente malo, la situación del aparcero, aunque ello depende de que se hubiera visto forzado a tener que pedir prestado a su terrateniente o a algún prestamista, dependería tanto del tamaño de su parcela como de la parte de cosecha con la que pudiera quedarse, y esto es algo que se ha solido pasar por alto.

Yo creo que el factor más importante en la posición de un campesino debió de ser muchas veces la situación laboral que se diera en su localidad, o, para ser más precisos, el trabajo disponible en relación al área de tierras que cultivar. Los terratenientes necesitaban trabajadores para cultivar sus posesiones. No hay muchos documentos acerca del trabajo de los jornaleros a una escala digna de consideración, excepto en tiempos de siega, momento en el que debía de ser bastante corriente; pero en otras circunstancias no se podría conseguir fácilmente en grandes cantidades: véase III.vi, en donde he mencionado además algunos textos que hablan de cómo los vecinos se ayudaban unos a otros. Si los esclavos estaban caros o eran difíciles de obtener (como, en todo caso, lo fueron en algunas regiones durante el principado y el imperio tardío), se produciría entonces cierta competencia entre los terratenientes ricos por los servicios de los colonos. Las epidemias, las levas y la captura de trabajadores agrícolas con motivo de las incursiones «bárbaras» mejorarían, naturalmente, la situación de los que quedaran, lo mismo que durante la peste negra mejoró la situación de los trabajadores agrícolas en la Inglaterra del siglo XIV. Pero nada más comenzar el siglo II, bastante antes de que el mundo grecorromano empezara a sufrir gravemente pestes o invasiones «bárbaras» de importancia, oímos decir a Plinio el Joven que había escasez de colonos en sus fincas del norte de Italia: véase sus *Ep.*, VII.30.3 (*rarum est invenire idoneos conductores*), y III.19.7, en la que *penuria colonorum* debe de querer decir «escasez» y no «pobreza» de colonos [15] (cf. *raritas operariorum*, en Plinio, *NH*, XVIII.300). Vemos también que Plinio hace grandes restricciones en sus rentas (IX.37.2) y calcula más (X.8.5).

En su interesante artículo publicado en 1976 en el *Journal of Peasant Studies*, Peter Garnsey adelantaba la opinión de que «la única clase numerosa de propietarios campesinos de la que se tienen pruebas documentales durante el imperio tardío son militares» (PARS, 232). Esta afirmación requiere algunas restricciones: al parecer, se basa en parte en que cree que las asignaciones de tierras a los veteranos en el siglo IV estaban «libres de impuestos» (*ibidem*, 231). Se trata de una cuestión terriblemente complicada; pero yo admito el punto de vista de A. H. M. Jones acerca de la *iugatio/capitatio* (*RE*, 280-292; *LRE*, I.62-65, 451-454), y entendería que la exención de impuestos de que gozaban los veteranos se veía restringida a los *capita* de ellos mismos y sus esposas (y sus padres, caso de que vivieran), y que no se extendía a sus *iuga* de tierra (véase esp. Jones, *RE*, 284). Además se trataba de un privilegio puramente personal, que se hacía extensible a sus hijos. Las palabras «easque *perpetuo* habeant immunes», que aparecen en *CTh.*, VII.xx.3.*pr.*, deben de referirse sólo al tiempo que viva el veterano (cf. Ulpiano en *Dig.*, L.xv.3.1): no veo que haya nada en *CTh.*, VII.xx que lo contradiga, y no hay ni rastro de más privilegios para los hijos de los veteranos en *CTh.*, VII.xxii ni en ninguna otra parte, aunque, desde luego, hay que suponer que

durante el siglo IV los hijos de los veteranos servirían también en el ejército. Pero a este respecto no quiero parecer dogmático.

Paso ahora a hacer unas consideraciones muy breves acerca de las *rentas de trabajo*, expresión que utilizo por conveniencia para designar las *prestaciones de trabajo que han de hacerse regularmente* en virtud de la ocupación de unas tierras, en lugar de una renta en dinero o en especie, o bien como suplemento a ella (en el sentido en el que uso la expresión, las *prestaciones* de trabajo, incluirían no sólo las *rentas* de trabajo regulares que estoy examinando aquí, sino también las que se exigieran *ocasionalmente* a los colonos, legítimamente o sin ningún derecho, y semejantes a las *angariae* a las que he hecho referencia en otros momentos, especialmente, en I.iii). Parece que en el mundo griego y romano las rentas de trabajo tuvieron un papel sorprendentemente pequeño. Y digo «parece que tuvieron un papel», porque es posible, aunque en mi opinión bastante inverosímil, que las rentas de trabajo estuvieran en realidad mucho más difundidas de lo que los documentos que se han conservado pudieran hacer ver. Por lo que yo sé, sólo hay un escritor moderno, John Percival, que haya examinado seriamente esta difícil cuestión y que haya sugerido que las rentas de trabajo tal vez fueran bastante más corrientes de lo que la mayoría de nosotros supondríamos.[16] No tengo nada que aportar a la discusión, y no puedo más que expresar la situación tal como se conoce generalmente.

Tan sólo en un papiro latino de mediados del siglo VI, procedente de Ravena, que trata de una finca perteneciente a la iglesia ravenate, vemos que se exigen rentas de trabajo en una escala parecida a la situación que se daba en muchas mansiones medievales, a razón de más de tres días a la semana (*P. Ital.*, 3, I.3.2-7). Fuera de unos cuantos textos que lo mismo puede que se refieran a las rentas de trabajo[17] como que no, sólo aparece su figura, de manera bien destacada, en tres inscripciones africanas, de una famosa serie del siglo II y comienzos del III, y aquí las vemos a una escala mucho más pequeña: en dos de estas inscripciones, los colonos han de realizar seis días de trabajo al año (dos días por cada temporada, durante la de arar, la de segar y la de cavar), y en la tercera (y más fragmentaria), aparentemente su obligación es prestar doce días de trabajo al año (cuatro días por cada una de esas mismas temporadas).[18] Naturalmente, las rentas de trabajo son sólo de desear en beneficio de la «heredad» o «finca personal» de un terrateniente, y parece bastante rara la existencia en el mundo griego y romano de ese tipo de propiedad, rodeada de fincas arrendadas a campesinos cuyo trabajo se utiliza.[19] Estoy de acuerdo con A. H. M. Jones en que la institución de las rentas de trabajo era «relativamente rara» durante el imperio tardío (*LRE*, II.805-806), y creo que puede decirse lo mismo del principado, aunque es posible que se exigieran prestaciones de unos cuantos días de trabajo al año, tal como revelan las inscripciones africanas que acabo de mencionar, con mucha más frecuencia de la que deja ver nuestra documentación.

Se requiere una investigación exhaustiva de los modos en los que se organizaba la producción agrícola en las diversas regiones del mundo grecorromano. Creo que la mejor manera de enfocar este tema es a través de las formas de ocupación de la tierra, teniendo siempre como objetivo primario el de descubrir *cómo se*

llevaba a cabo la explotación, y hasta qué punto se realizaba, punto de vista que se ha pasado por alto con demasiada frecuencia en las obras modernas que tratan de este asunto. Disponemos de gran cantidad de documentación, no sólo procedente de inscripciones y papiros y de las fuentes jurídicas y literarias (incluyendo en estas últimas las eclesiásticas), sino también de la arqueología, aunque los que de hecho llevaron a cabo las excavaciones raramente estuvieran interesados por el tipo de problemas que a mí me preocupan. Como gran parte del material se halla en textos jurídicos, especialmente en el *Digesto*, resultaría particularmente útil la cooperación de los romanistas del derecho (espero llevar a cabo esta tarea con ayuda de algunos colegas y discípulos de Oxford). En una investigación de este tipo es deseable la utilización, con fines comparativos, de algunos de los múltiples testimonios referentes a los campesinados moderno y medieval que han ido recogiendo los historiadores de las diversas sociedades concretas, aunque, por lo general, no se tuvieran en cuenta problemas sociológicos más vastos, por los que se han empezado a interesar recientemente los sociólogos, muchas veces (como ya he dicho al comienzo de esta sección) con un enfoque histórico deficiente. Pero el principal *desideratum* es que se centren en las condiciones precisas que se daban en cada zona en particular en los distintos períodos: sólo a base de una serie de análisis regionales puede llegarse a unas conclusiones generales seguras. Bien es cierto que se ha empezado a realizar aquí y allá este ripo de estudios,[20] pero se ha prestado demasiado poca atención al tipo y grado de explotación que implicaban, de hecho, a la lucha de clases.

Me gustaría mencionar en este momento una serie de pasajes en los que Marx trata de la cuestión de las rentas: En una nota[21] he enumerado unos cuantos con los que me he ido encontrando. Algunos de ellos se refieren específicamente a las rentas dentro del sistema capitalista, regido como está por una economía muy distinta de la que podemos hallar en el mundo antiguo; pero algunos tienen un significado general.

Antes, en I.iii he hecho referencia a unos testimonios que sugieren que durante el imperio romano la clase, principalmente urbana, de los terratenientes podía explotar al campesinado y apropiarse de sus productos de forma más absoluta y despiadada de lo que pudieron hacerlo la mayoría de los terratenientes, tanto más cuanto que durante las épocas de hambre muchas veces sólo se podían encontrar alimentos en las ciudades, y no en los distritos del campo en los que se habían producido. Ya he citado la tremenda descripción que hace Galeno de los efectos de varios años de hambruna en lo que debe de ser el campo de Pérgamo, y otra descripción, esta vez de Filóstrato, acerca de cómo, en un período de escasez, los terratenientes incautaron todo el grano que pudieron conseguir, con la intención de exportarlo, sin dejar para vender en el mercado más comida que arvejas. De vez en cuando oímos hablar de la intervención de las autoridades con el fin de evitar este tipo de lucros que sobrepasaban todos los límites y obligaban a morir de consunción a muchos pobres. Entre los ejemplos mejor conocidos tenemos uno procedente de Antioquía de Pisidia, a comienzo de los años noventa del siglo I, en donde una inscripción nos descubre que el gobernador, L. Antistio Rústico, intervino, a requerimiento de los magistrados municipales, ordenando que todos declararan cuánto grano tenían, y prohibiendo cargar más de un denario por modio (el

doble del precio corriente, cf. A/J65a = *AE* [1925], 126*b*).[22] También en I.iii hacía alusión al hecho de que en muchas ocasiones, en el período que va de mediados del siglo IV a mediados del VI, oímos hablar de que los campesinos acudían en tropel a la ciudad más cercana en épocas de hambre, con la intención de obtener algo que comer, pues sólo allí podía conseguirse algo. Paso ahora a dar siete ejemplos de esta situación, sobre la cual tenemos casualmente una información bastante fidedigna.

1. En 362-363 se produjo en la comarca de Antioquía del Orontes una hambruna sobre la cual tenemos quizá más información que sobre cualquier otra de las que se produjeron durante la Antigüedad.[23] Sus causas fueron en parte las malas cosechas que hubo en Siria, y en parte también la llegada a Antioquía, en julio de 362, del emperador y su corte, junto con una parte del ejército, para preparar la desastrosa expedición persa de marzo de 363. Nuestras fuentes incluyen algunas contemporáneas muy buenas: sobre todo, al propio emperador Juliano (que se hallaba presente en persona), al orador Libanio (destacado ciudadano de Antioquía) y al gran historiador Ammiano Marcelino, uno de cuyos pasajes, XXII.xiv.1-2, resulta especialmente fascinante, por la condena que hace del intento de Juliano de fijar unos precios máximos, en unos términos que alabarían los economistas occidentales más actuales. El propio Juliano menciona el influjo de la gente del campo (*Misopogon*, 369cd). En esta ocasión, al igual que en otras, hay testimonios de que los terratenientes locales acumulaban descaradamente grano para luego venderlo a precios exagerados; y cuando Juliano se las arregló para realizar una serie de importaciones excepcionales, procedentes de Calcis y Hierápolis e incluso de Egipto, y fijó unos precios bajos, aquéllos compraron a bajo precio el grano y o bien lo volvieron a acumular o lo vendieron con ganancias en el campo, donde podían saltarse con más facilidad el precio máximo impuesto por Juliano.

2. Unos cuantos años después, probablemente en 373, oímos hablar en Sozómenos y Paladio de la hambruna que se produjo en Mesopotamia, en Edesa y sus aledaños, durante la cual, entre los pobres que morían de hambre, y que eran cuidados por el famoso asceta Efraím (que inducía a los ricos a vomitar), se contaba a gente procedente de los campos de los alrededores.[24]

3. Durante una grave escasez de comida que hubo en Roma, tal vez en 376,[25] se produjo una exigencia generalizada de que se expulsara de la ciudad a todos los *peregrini*, que en este contexto significa todos aquellos cuyo domicilio oficial no era realmente la propia Roma; y por la única narración que tenemos de este incidente, en san Ambrosio, *De offic. ministr.*, III. (vii). 45-51, queda claro que se verían incluidos entre ellos numerosos hombres del campo (véase esp. §§ 46, 47). Ambrosio pone en labios del prefecto de la ciudad de esa época un elocuente discurso, dirigido a «los hombres de rango y de buena posición» (*honorati et locupletiores viri*), en el que recalcaba que si dejaban morir de hambre a sus productores agrícolas, las consecuencias podían llegar a ser fatales para el aprovisionamiento de grano, lo que constituye un testimonio de que buena parte del suministro de grano de la ciudad seguía viniendo de los distritos rurales de los alrededores. El discurso sigue diciendo que, si se ven privados de sus campesinos, tendrán que comprar labradores —naturalmente esclavos— para reemplazarlos,

que les costarán más caros. Se abre una subscripción, se adquiere grano y se soluciona el problema.

4. Poco después, probablemente durante la prefectura urbana del orador Símmaco en 384,[26] se produjo otra escasez de comida en Roma y todos los *peregrini* se vieron debidamente expulsados. Queda claro por el párrafo de san Ambrosio que acabo de citar (§§ 49, 51) que echaron a muchos hombres del campo. El santo expresa gran indignación por el hecho de que los romanos expulsaran precisamente a la gente que les proporcionaba su sustento.

5. Hubo otra hambre en 384-385 en Antioquía, en donde el aprovisionamiento de trigo había sido deficiente durante un par de años. Un discurso de Libanio indica que la gente del campo había ido a la ciudad para conseguir alimentos, porque allí no había nada que comer (*Orat.*, XXVIII. 6, 14).[27]

6. En 500-501 se produjo en Edesa una fuerte hambruna, motivada por una terrible plaga de langosta que tuvo lugar en marzo del año 500. Tenemos una relación de esta hambruna en §§ 38-44 de la interesantísima *Crónica* (conservada sólo en siríaco), probablemente escrita hacia 507 por el asceta, conocido hoy día generalmente con el nombre de Josué el Estilita, que en varios pasajes de su obra da cifras precisas para los precios del grano y otros productos, como hace también en este caso.[28] Josué menciona dos veces las multitudes de campesinos que llegaban a Edesa para conseguir comida (§§ 38, 40).

7. En el reino ostrogodo de Italia, en 536-538 se vendió a la población de Liguria, que se moría de hambre, trigo procedente de los graneros estatales de Ticino y Dertona, y lo mismo se hizo a los habitantes de Venetia con un tercio de lo almacenado en los depósitos de Tarvisium y Tridentum (tanto Liguria como Venetia habían sido saqueadas por los alamanes). La primera de las tres importantes cartas sobre este asunto de la colección de ellas que tenemos de Casiodoro (*Var.*, X.27; XII.27, 28), en las que se dan las órdenes para que se abran los graneros, señala que sería vergonzoso que murieran de hambre los labradores mientras los depósitos reales estaban llenos.[29] De nuevo la explotación del campesinado había sido muy severa y efectiva.

Existen algunos otros ejemplos de que los graneros del estado se hallaban totalmente llenos, mientras que mucha gente se moría de hambre, como ocurrió en Roma durante el asedio a que la sometieron Tótila y los ostrogodos en 546, cuando se generalizó el hambre en la ciudad. Las única provisiones de grano en buena cantidad que había estaban en manos de Bessas, el jefe de los romanos, quien obtuvo muchas ganancias personales vendiéndoselo a los ricos al precio desorbitado de 7 sólidos el modio, mientras que, según se cuenta, primero los pobres y luego casi todo el mundo comían ortigas cocidas, o bien se morían de hambre. Bessas siguió lucrándose de la venta de grano a los ricos, hasta que en diciembre de 546 Tótila logró de pronto capturar la ciudad, apoderándose de las ganancias tan mal adquiridas de Bessas.[30]

Me imagino que los repartos de comida en grandes cantidades que hacían ricos caritativos (véase mi artículo ECAPS, 24-25 ss.) no se conocieron por lo menos hasta el siglo IV, cuando muchas gentes acomodadas se convirtieron al cristianismo; e incluso a partir de entonces es de suponer que fueran bastante raros. El único ejemplo real que he descubierto queda fuera del objetivo de este libro: se trata de Lucas, el futuro santo estilita, que, según cuentan, repartió 4.000

modios de grano (así como pienso para animarles) entre los pobres que se morían de hambre, abriendo los graneros de su padre en Frigia, probablemente durante las grandes hambres de 927-928 (*Vita S. Lucae Styl.*, 7).[31]

El terrateniente que fuera más próspero que el «campesino (tal como lo he definido: véase un poco más arriba), pensaría que era mejor seguir el consejo de Hesíodo y almacenar cuanto más grano mejor (*OD*, 30-32). Ausonio, que escribió unos mil años después que Hesíodo, señala que siempre reservaba provisiones iguales a la producción de dos años: si no se toma esta medida, añade, el hambre acecha (*De hered.*, 27-28).

La unidad típica según la cual se organizaba la vida campesina era la aldea, que en griego se designa corrientemente mediante la palabra *kōmē*.[32] Muchas de estas *kōmai* se hallaban situadas dentro del territorio de alguna ciudad; otras pertenecían a unos cuantos terratenientes absentistas, o incluso, en algún caso, a un solo propietario, al que los aldeanos pagaban sus rentas. Por otro lado, existían también aldeas de campesinos pequeños propietarios francos. Es imposible formarse una idea de la proporción de aldeanos propietarios francos que, en un determinado momento, pudiera haber en cualquier región del mundo griego (o romano), excepto durante algunas épocas en ciertas zonas de Egipto, en donde, casualmente, se ha conservado una documentación papirológica muy útil. La bibliografía es muy extensa,[33] y no puedo ni siquiera intentar dar un breve resumen de ella, pues aún se están debatiendo muchas cuestiones de importancia, y sobre algunos temas ni siquiera yo me he logrado hacer mis propias ideas. Me limitaré, pues, ahora a hacer unas cuantas puntualizaciones, principalmente acerca de las aldeas de campesinos durante el imperio romano tardío.

Al menos en Siria y en Asia Menor, parece que ciertas aldeas tenían algún tipo de organización democrática, a cuya cabeza estaba la reunión general de aldeanos; y, por extraño que pueda parecer, da la impresión de que esta forma democrática de organización se conservó efectivamente en algunas aldeas, por lo menos en ciertas zonas de Siria, incluso cuando ya habían desaparecido de las constituciones de las ciudades del imperio todos estos elementos auténticamente democráticos (véase Jones, *GCAJ*, 272).[34] Las aldeas tenían sus propios magistrados, sin duda hereditarios en muchas ocasiones, pero otras veces elegidos. El término usual para designar al «jefe» de la aldea, *kōmarchos*, aparece ya en relación a Armenia, cuando esta región se hallaba bajo dominio persa, en 400 a.C., en el relato que nos hace Jenofonte de la retirada hacia el norte de los «diez mil» atravesando el interior de Asia Menor: Jen., *Anáb.*, IV.v.10, y 24 hasta vi.3. Algunas aldeas tenían, desde luego, asambleas generales de aldeanos que aprobaban decretos lo mismo que la Asamblea de la ciudad; se hace referencia a ello en las inscripciones utilizando diversa terminología, en la que se incluye *kōmē* —así p. ej., apo (*tēs*) *kōmēs*—, los *kōmētai*, el *koinon tēs kōmēs*, el *dēmos* o la *ekklēsia*, o el *synodos*, o el *syllogos* o incluso el *ochlos*[35] (este último término resulta bastante sorprendente utilizado como expresión oficial, pues anteriormente se había empleado muchas veces en sentido peyorativo, para designar a la «chusma»). En contra de otros especialistas, estoy de acuerdo con Jones en que la marca de distinción de una ciudad, que no se encontraba en las aldeas,[36] era el consejo (*boulē*), si bien a veces existía un consejo de ancianos llamado *gerousia*,[37]

lo mismo que en muchas ciudades. Prácticamente toda la información que tenemos acerca de la administración de las aldeas procede de inscripciones y resulta muy difícil de interpretar; particularmente ardua resulta la datación de estas inscripciones. Lo más que puedo hacer aquí es expresar mis esperanzas de que se sigan realizando investigaciones en este campo, particularmente (como dije antes) con la intención de descubrir cómo y en qué medida se realizaba la explotación de la población de las aldeas. La aparición y la sorprendentemente larga conservación de la organización democrática en el seno de estas aldeas es otro tema que valdría especialmente la pena estudiar. El crecimiento de éstas hasta convertirse en ciudades, cosa que no era raro que sucediera, es uno de los aspectos de la historia de las aldeas que ha recibido ya bastante atención.

Durante el imperio tardío, que es lo que ahora me interesa principalmente, los impuestos suponían una pesada carga para las aldeas, la inmensa mayoría de las cuales pagaban sus contribuciones a recaudadores que les adjudicaban sus correspondientes ciudades. Pero durante el siglo IV algunos de los terratenientes más grandes (*potentiores possessores*, *CTh*, XI.vii.12) consiguieron el valioso privilegio de la *autopragia*: el derecho a pagar sus impuestos (al menos una parte importante de ellos) directamente al gobernador provincial; así pues, serían responsables de la recaudación de las correspondientes contribuciones de sus colonos. El documento más antiguo que he encontrado de esta práctica son tres constituciones imperiales, de 383, 399 o 400, y 409 (*CTh.*, XI.vii.12 y 15; y xxii.4); la última de ellas utiliza un lenguaje que sugiere que esta práctica se hallaba ya muy difundida (*quae vulgo autopractorium vocatur*), y en los siglos V y VI probablemenre contribuyó a aumentar el poder de los grandes.[38] Durante el siglo V el derecho de *autopragia* se extendió a algunas aldeas, pero no podemos decir a cuántas: por lo que sé, sólo una ha podido ser identificada con certeza, Afrodite (luego Afroditón), en el nomo de Anteópolis, en la Tebaida (Alto Egipto), sobre cuyas actividades durante el siglo VI da la casualidad de que estamos excepcionalmente bien informados.[39]

Pues bien, no hemos de suponer que una aldea «autopracta» (es decir, que gozara del derecho de *autopragia*) se hallara necesariamente en mejores condiciones que otra que estuviera habitada por los colonos de uno o más terratenientes, sobre todo cuando éstos tuvieran influencias, o fueran capaces de proteger a sus *coloni*. Parece que algunos hombres importantes llevaron a mal la concesión de la *autopragia* a las aldeas, y puede que su hostilidad resultara más efectiva que los derechos, siempre precarios, de los que gozaran en teoría los aldeanos. Bien vale la pena de que se muestre, en una perspectiva histórica, la necesidad que tenía incluso una aldea autopracta de adoptar la actitud más abyecta y rastrera ante los funcionarios importantes.

A nadie sorprenderá que un colono humilde del Egipto del siglo VI se dirija a su terrateniente, el rico y poderoso Apión, solicitándole una petición en los términos más sumisos y arrastrados: «A mi buen amo, amante de Cristo, amante de los pobres, estimado por todos y el más magnífico patricio y duque de la Tebaida, Apión, de parte de Anup, tu miserable esclavo [*doulos*] en tu finca llamada Facra» (*P. Oxy.*, I.130).

Esta es la manera en la que a cualquier *colonus* del imperio romano tardío le parecería oportuno dirigirse a un hombre importante y poderoso, y no se ha de suponer que sólo los egipcios nativos fueran los que se dirigieran a sus superiores

en esos términos: simplemente es que la única región de la que se conservan papiros que recojan peticiones de ese estilo es Egipto. Efectivamente, como ha señalado sir Harold Bell (*EAGAC*, 125), hay un contraste de lo más chocante entre peticiones como la de Anup y las más antiguas de Egipto, que datan del período ptolemaico, como una que cita él, realizada por un funcionario menor de aldea, que data del año 243 a.C., y conservada en *P. Hibeh*, 34: «Al rey Ptolomeo, saludos de Antígono. Estoy siendo tratado injustamente por Patron, el superintendente de policía de la toparquía inferior.»

Y comenta Bell: «se trata de un funcionario de baja categoría de una aldea del Medio Egipto que hace una solicitud al todopoderoso rey Ptolomeo III Evérgetes; y, no obstante, se dirige a él sin servilismo ni verborrea, de hombre a hombre». Añadiré otra solicitud, datada en 220 a.C.. realizada por una persona aún más humilde, una trabajadora:

> Al rey Ptolomeo [IV Filópater], saludos de Filista, hija de Lisias, residente en Tricomia [aldea del Fayum]. Me siento agraviada por Pétecon. Pues, en efecto, cuando estaba bañándome en los baños de dicha aldea, al salir a enjabonarme, él, que es bañista en la rotonda de las mujeres, trajo las jarras de agua caliente y me echó una (?) encima, produciéndome quemaduras en el vientre y en el muslo izquierdo, hasta la rodilla, hasta el punto de correr peligro mi vida ... Te suplico, oh, rey, me hagas la merced, como al suplicante que busca tu protección, y que no toleres que yo, una pobre mujer que trabaja con sus manos, me vea tratada tan injustamente ...

—etcétera (Hunter y Edgar, *SP*, II n.° 269 = *P. Enteuxis*, 82 = *P. Magd.*, 33).

Avancemos ahora casi ochocientos años otra vez y volvamos a mediados del siglo VI de la era cristiana, a mirar una solicitud procedente de la aldea de Afroditón (mencionada anteriormente), datada en 567 d.C., y que es objeto de una discusión de lo más instructiva por parte de Bell (EVAJ), habiendo sido estudiada también por otros especialistas (véase de nuevo la n. 39). El tono sumiso e incluso servil que adoptan los aldeanos resultaría impensable en una petición realizada por cualquier ciudad en cualquier período de la Antigüedad grecorromana. Bien es cierto que la solicitud estaba redactada por un tal Dioscoro, hijo de Apollōs, notario y hombre de negocios con pretensiones literarias frustradas, y que «consiguió la distinción, por merecimiento propio, de ser el peor poeta griego cuyas obras han llegado hasta nosotros» (Bell, *EAGAC*, 127-128).[40] Pero un hombre así debía de conocer cuál era el lenguaje adecuado que se tenía que utilizar para dirigirse a un hombre importante.

> A Flavio Triadio Mariano Miguel Gabriel Constantino Teodoro Martirio Juliano Atanasio, el más célebre general y consular, el patricio más magnífico del prefecto Justino, duque y augustal de Tebaida por segundo año. Petición y súplica de tu esclavo más digno de compasión,[41] el más digno de lástima de los desgraciados pequeños propietarios y habitantes de la misérrima aldea de Afroditón, que se halla bajo la protección de la Sagrada Familia y tu magnífica autoridad. Toda justicia y rectitud por siempre iluminen los actos de tu sobremanera excelente y magnífica autoridad, que hemos esperado tanto tiempo como los muertos del Hades esperaron

antes la venida de Cristo, dios eterno. Pues después de él, nuestro amo y Dios, el Salvador, Ayuda nuestra, verdadero y misericordioso Benefactor, ponemos todas nuestras esperanzas de salvación en tu alteza, a quien alaban los hombres y celebran, para que nos ayudes en todas nuestras emergencias, para que nos libres del ataque de los injustos, y nos saques de los padecimientos más indecibles, cuales ningún papel puede contener, y que desde un principo nos han sobrevenido por obra de Menas, el *scriniarius* y pagarco más ilustre de Anteópolis. Recurrimos humildemente a tu inteligencia sabia sobremanera, famosísima y amabilísima, pues alcanza unas cotas de sabiduría y comprensión (que exceden el alcance limitado de las palabras que puedan expresarla) tan altas que captarán todo con total conocimiento y corrección [aquí el sentido resulta un poquitín oscuro]; por lo cual venimos a arrastrarnos en las huellas de tus inmaculados pasos y a informarte del estado de nuestros asuntos,

—cosa que por fin pasan a hacer los aldeanos (*P. Cairo Masp.*, I.67.002, según la traducción de Bell, EVAJ, 33; cf. *EAGAC*, 126).

Como esta queja iba dirigida contra los malos tratos del pagarco (el funcionario imperial encargado de la comarca, a las órdenes del gobernador provincial), resulta pertinente recordar que en un rescripto imperial al *dux* (el gobernador militar) de la Tebaida, a consecuencia de una queja realizada por la misma aldea unos dieciséis años antes (*c.* 551), Justiniano había señalado, refiriéndose al pagarco de entonces, Teodosio, que «sus intrigas [*peridromē*] resultaban más fuertes que nuestras órdenes» (*P. Cairo Masp.*, I.67.024.15-16). Tendré ocasión de hablar con más extensión acerca de la conducta impropia de los funcionarios romanos en VIII.iv.

Ahora no puedo más que mencionar dos formas muy interesantes de patronazgo rural, que estaban más formalizadas que los innumerables recursos, con los que nos topamos en las fuentes del imperio tardío, a dicha forma de protección, que implicaba a veces el llamado *suffragium* (véase mi artículo SVP, esp. 45). Uno de estos dos tipos de patronazgo rural aparece durante la segunda mitad del siglo IV y en el V, a consecuencia, en parte, del aumento producido durante los reinados de Diocleciano y Constantino y de los de sus sucesores de la práctica consistente en entregar el mando militar de una determinada región (el de una provincia o, más frecuentemente, el de un grupo de provincias) a un individuo distinto del gobernador provincial y conocido con el título de *dux*. Esta división de la autoridad se utilizaba como un arma —pues eso es en lo que se había convertido— de la lucha de clases por parte de muchos campesinos, al menos en Egipto y Siria (que es de donde procede toda nuestra documentación): grupos de campesinos, y a veces aldeas enteras colectivamente, se ponían bajo el patronazgo de su *dux* (o de cualquier otro hombre poderoso), y con su ayuda —que implicaba en ocasiones la utilización de sus soldados— se resistían a las exigencias de rentas y contribuciones o de las dos cosas que se les pudieran hacer. Era una práctica a la que recurrían los campesinos, tanto los propietarios francos como los colonos, los *coloni*. Ambos podían utilizarla contra los recaudadores de impuestos (habitualmente los decuriones y sus agentes, que dependían del gobernador provincial; cf. VIII.ii-iv), y los colonos la utilizaban además contra el terrateniente y sus recaudadores de rentas. Cuán efectivo podía resultar este recurso en ambos casos nos lo ilustra perfectamente Libanio en su discurso XLVII, *De patrociniis*, y

también podemos verlo en una serie de leyes imperiales que fulminan este tipo de práctica (*CTh*, XI.xxiv; *CJ*, XI.liv).[42] Por desgracia para los campesinos, el patronazgo de un hombre importante no era una cosa que se consiguiera gratuitamente, y los muy desgraciados tal vez tuvieran que pagarlo muchas veces caro. En oriente, aunque aparentemente no ocurría lo mismo en la parte occidental del imperio (véase Jones, *LRE*, II.775 ss., en 777-778), el gobierno legislaba contra este patronazgo y amenazaba con infligir graves castigos a los patronos (véase *CTh*, XI.xxiv.2 ss.; *CJ*, XI.liv.1-2). La segunda de estas formas de patronazgo rural que se desarrollaron por entonces, a las que antes hacía alusión, aparece con toda claridad sobre todo en Salviano, un sacerdote galo, que escribió durante el segundo cuarto del siglo v. Vemos en sus escritos una cosa que nos hace pensar en lo que debía de pasar en muchos lugares durante la Edad Media: los campesinos propietarios que se veían amenazados por los excesivos impuestos (sobre los que hace mucho hincapié Salviano), o por las incursiones bárbaras, se entregaban a algún vecino suyo poderoso, que pudiera darles protección, naturalmente a costa de sus tierras, que cedían así al patrono, convirtiéndose los campesinos en *coloni* (*De gubernat. Dei,* V.38-45). Estos dos tipos de patronazgo que he descrito podían comportar un precio muy alto. No obstante, evidentemente algunos campesinos creían que valía la pena pagarlo, como protección ante exacciones aún más graves. Por muy oprimente que pudieran llegar a ser en muchas ocasiones, a muchos desesperados les parecería que el patronazgo era mejor que una libertad desamparada (que resultaría especialmente peligrosa para los propietarios), a la que acompañaban las actuaciones desenfrenadas de los terribles funcionarios de hacienda, de los soldados, de los oficiales a quienes tenían que alojar y de todos aquellos que les imponían trabajos forzosos (volveré a insistir en el capítulo VIII, secciones iii y iv, sobre la explotación del campesinado en el mundo griego durante el imperio romano tardío).

El despojo de las tierras que sufrían los humildes a manos de los poderosos, ya fuera a consecuencia de una apropiación directa o por incautación resultante de lo que llamaríamos una hipoteca, constituye un fenómeno que puede verse de vez en cuando, pero no es una cosa que señalen nuestras fuentes con mucha frecuencia. Excepto en las democracias griegas en las que el pobre podía conseguir una protección eficaz de los tribunales de justicia (cf. V.ii-iii), este proceso debió de seguir realizándose a lo largo de toda la Antigüedad. Los administradores de las propiedades de la Iglesia no constituían ninguna excepción: Una carta del papa Gregorio Magno a los *rectores* de las fincas de la Iglesia de Roma situadas en Sicilia, fechada en 591, ordena la restitución de «las propiedades ajenas que han sido embargadas por los administradores de la Iglesia» (*de rebus alienis ab ecclesiasticis defensoribus occupatis*: *Ep.*, I.39a, § II). Estos administradores eclasiásticos podían llegar incluso a someter a los desventurados *coloni* a una severa explotación y a un trato de lo más injusto, del que sólo podía salvarlos el obispo, siempre que éste se preocupara de ejercer su autoridad en favor de la misericordia, o incluso de la justicia. Estafar a los colonos utilizando medidas fraudulentas era algo de lo más corriente. En 603 d.C. vemos que el papa Gregorio escribe a un notario, Pantaleón, expresando su indignación al descubrir que ciertos *coloni Ecclesiae* habían sido obligados a entregar sus productos utilizando una medida de modio que contenía no menos de 25 sextarios en vez de los 16 justos: se

muestra contento de que Pantaleón haya roto esa medida inicua *et iustum fecisse* (*Ep.*, XIII.37). Sería muy interesante saber cuántos sextarios contenía el nuevo *iustus modius*, a la vista de las órdenes que imparte Gregorio, en otra epístola (a Pedro, un subdiácono siciliano, *Ep.*, I.42), según las cuales no había que obligar a los *rustici Ecclesiae* a entregar sus productos recogiéndolos en unas medidas de modio que contuvieran más de 18 sextarios. A su vez, la deliciosa *Vida de san Teodoro de Sición* (contemporáneo casi exacto del papa Gregorio) describe cómo los campesinos de las fincas de la iglesia de Anastasiópolis, en Galacia, se veían constantemente hostigados por Teodosio, un hombre importante de la ciudad, que había sido nombrado administrador jefe de las tierras de la iglesia, hasta el punto de que se vieron en la tesitura de tener que oponérsele por fuerza. San Teodoro, a la sazón obispo de Anastasiópolis (durante los últimos años del siglo VI), amenazó a Teodosio con despedirlo, pues persistió en sus manipulaciones tenazmente hasta que fue convencido a prestar obediencia al obispo mediante uno de esos milagros que son demasiado frecuentes en la hagiografía de la Iglesia primitiva como para poder haber sido verdad.[43] Vale la pena citar aquí otro documento, si bien se refiere a una finca particular y no a una propiedad de la Iglesia: se trata de una carta escrita por san Agustín (*Ep.*, 247), apenado y enfadado, a un terrateniente de los de su grey, reprendiéndole por haber permitido a sus agentes (*auctores*) oprimir a sus colonos (*coloni*, § 1; *rusticani homines*, § 3), al parecer exigiéndoles el doble de las rentas que tenían que abonar. Agustín se refiere repetidamente a los colonos llamándolos «pobres y necesitados» (*miseri et pauperis ...*, *miseri et egeni homines*, § 1; *homines miseri*, § 4). Sólo querría añadir una referencia al famoso pasaje del sermón de san Juan Crisóstomo, del que tenemos una excelente traducción inglesa en el capítulo de C. E. Stevens en *CEHE*, I². 123-124: ilustra estupendamente el trato despiadado que daban los terratenientes de Antioquía a sus campesinos.[44]

(iii) DEL ESCLAVO AL *COLONUS*

He individualizado en este libro la existencia en el mundo griego antiguo de una clase de propietarios, cuyos miembros vivían ociosamente, en el sentido de que no estaban obligados a dedicarse a trabajar en gran medida para procurarse el sustento, aunque en ocasiones se dedicaran durante breves períodos al proceso productivo en actividades de supervisión (véase III.ii-iii). Más de una vez he hecho ya hincapié en que esa clase propietaria sólo puede existir cuando sus miembros explotan el trabajo de otros, ya sea éste no libre o asalariado, en la medida necesaria para proporcionarles un excedente lo suficientemente grande como para permitirles seguir llevando su vida de ocio. He argumentado (en II.iii y III.iv) que podemos hablar del mundo griego (y del romano) como de una «economía esclavista» o de una «sociedad esclavista» (en sentido lato), por cuanto la clase de los propietarios extraía el grueso de su excedente del trabajo no libre, principalmente del de los esclavos, aunque también se conocían ya diversas formas de lo que podríamos llamar con toda propiedad servidumbre, y además estaba bastante extendida la servidumbre por deudas (véase III.iv). Al caracterizar así el mundo griego en sentido lato como «economía esclavista», no he ignorado, a pesar de

todo, el hecho de que siempre hubo grandes cantidades de hombres y mujeres libres, principalmente campesinos, que no vivían a un nivel muy superior al de la mera subsistencia, y que se veían explotados por la clase dirigente en mayor o menor grado, hasta cierto punto individual y directamente (el colono arrendatario por su terrateniente y el pequeño propietario por el prestamista, por ejemplo), pero también en parte mediante lo que he llamado formas de explotación «indirectas y colectivas», tales como las contribuciones, las levas militares y las prestaciones forzosas (véanse las secciones i y ii de este mismo capítulo).

Voy a discutir ahora el importante cambio que se produjo lentamente en el mundo grecorromano durante los tres primeros siglos de la era cristiana: un cambio en *las formas de explotación*, que no supuso un cambio subitáneo o radical hasta finales del siglo III, pero que se produjo en una lenta progresión, en unos grados muy distintos y con una aceleración muy diversa en cada una de las regiones. Se trata de un asunto extraordinariamente complicado y difícil, y cada afirmación que se haga, si se quiere que sea estrictamente exacta, debe acotarse con todo tipo de restricciones. Pero aquí no tengo espacio para dar una relación completa ni mucho menos, y propongo que nos metamos en el meollo del asunto realizando una serie de afirmaciones que tengan por objetivo expresar lo esencial del proceso que intento presentar, sin poner tantas restricciones como sería necesario poner idealmente. «Los que no estén acostumbrados a vérselas con la voluminosa bibliografía que trata de la enojosa cuestión de los orígenes del "colonato", amontonada por la laboriosidad y la inventiva de los especialistas desde los tiempos de Savigny, se abstendrán llenos de impaciencia de intentar nuevamente darle una respuesta satisfactoria», decía Henry Francis Pelham en su clase inaugural como encargado de la cátedra Camden de historia antigua en la Universidad de Oxford, nada menos que en 1890: véase Pelham, *Essays* [en el lomo: *Essays on Roman History*] (1911), 275. Me gustaría hacer hincapié en que lo que viene a continuación es una simplicación excesiva, y que entre las distintas regiones había muchas más diferencias (sobre todo en el alcance de los cambios) de las que yo haya podido señalar aquí. Espero poder tratar este tema de manera más satisfactoria en los próximos años. Para facilitar las contrarreferencias, procederé a enumerar los párrafos.

1. Sabemos muy pocos detalles de la economía de la inmensa mayoría de los estados griegos del período clásico, del que tengo que volver a ocuparme ahora un poco. En esa época, tanto en Atenas como en los demás estados de importancia de los que tenemos alguna información, eran principalmente los esclavos los que proporcionaban su excedente a la clase de los propietarios (véase III.iv y apéndice II); pero aquí y allá existían diversas variedades puramente locales de servidumbre (especialmente los ilotas de la región de Esparta y los penestas tesalios), y los campesinos libres contribuían también a ello, especialmente, sin duda, en las ciudades no democráticas, en las que el pobre tendría muchas menos posibilidades de defenderse de las depredaciones a que pudieran someterle los poderosos, pudiendo así ser explotado con más facilidad por la clase dirigente (véase II.iv y V.ii-iii). Pues bien, en lo tocante a los esclavos griegos (y romanos) lo más extraordinario era su baratura:[1] en Atenas, en particular, se podía comprar, al parecer, un buen esclavo a finales del siglo v (y probablemente durante buena

parte del IV) por unas 200 dracmas o menos (no mucho más de la mitad de lo que podía ganar un artesano en un año). Posteriormente, los precios no eran tan bajos. Si lo comparamos con los esclavos norteamericanos del Viejo Sur de antes de la guerra civil (que constituyen la población de esclavos que mejor conocemos) resulta sorprendente: durante las seis primeras décadas del siglo XIX un «mozo de labranza de primera» podía llegar a venderse por varios cientos de dólares, llegando durante la década de los cincuenta a no mucho menos de 2.000 dólares; y un artesano cualificado, como por ejemplo un herrero, podía llegar a venderse en 2.500 dólares. Normalmente los esclavos agrícolas se alquilaban, a lo largo del año, entre el 10 por 100 y el 20 por 100 de su valor de venta, y los artesanos muchas veces por el 25 por 100 (Stampp, *PI*, 414-418). En esa misma época el coste anual de la alimentación podía situarse entre los 7,50 y los 15,00 dólares; y el coste total al año de su manutención «raramente excedía los 35,00 dólares, siendo muchas veces bastante inferior a esta cifra» (*ibidem*, 406-407). El hecho de que los esclavos norteamericanos del siglo XIX resultaran muchas veces más caros que los atenienses de los siglos V-IV se debía principalmente al enorme mercado exterior, cada vez más en aumento, del algodón norteamericano (sobre el notable aumento de la demanda mundial de algodón entre 1820 y 1860, y la importancia de sus efectos en la economía del Viejo Sur, véase esp. Gavin Wright, citado en la n. 8).

La inmensa mayoría de los esclavos griegos de la época clásica eran «bárbaros» importados, entre los que destacaban principalmente los tracios.

2. En las regiones de Asia Menor y Siria que cayeron bajo dominio griego, pasando a formar parte de su mundo a partir de finales del siglo IV, gracias a las conquistas de Alejandro y de la fundación de tantas ciudades por obra de este monarca y de sus sucesores, la esclavitud ya existía; pero esta institución no se hallaba en ellas tan desarrollada como en el mundo griego, y parece verosímil que otras formas de explotación ocuparan en ellas un lugar tan importante como el que tenían en la antigua Grecia: ocasionalmente se daba la completa servidumbre, así como la servidumbre por deudas, pero también la explotación de campesinos libres o semilibres mediante rentas y pagos de tributos, así como una gran variedad de prestaciones obligatorias: *angariae*, etc. (véase I.iii). No veo motivo para pensar que el proceso que había empezado en el período helenístico dejara de seguir produciéndose en todos estos distritos orientales cuando pasaron a ser provincias romanas (a veces después de algunas temporadas como «reinos clientes», condición que verosímilmente estrecharía el control que ejercieran las clases propietarias sobre el campesinado). Si bien la servidumbre retrocedió, en realidad, considerablemente durante las épocas helenística y romana (como ya he dicho que ocurrió: véase III.iv), la creciente explotación del campesinado, que debió de constituir la consecuencia necesaria del tributo pagado a Roma y de otras nuevas exacciones (incluidos los beneficios, en ocasiones muy grandes, que sacaban los gobernadores provinciales y sus empleados, así como los arrendatarios de la recaudación de la contribución romanos o locales), debió de reducir a muchos pequeños campesinos a la total esclavitud o a la servidumbre por deudas, haciendo que otros pasaron de pequeños propietarios a colonos o peones sin tierras, algunos de los cuales probablemente tendieron a emigrar a las ciudades. Las clases propietarias griegas siguieron sacando, sin duda alguna, bastantes beneficios de los cam-

pesinos en rentas, impuestos y prestaciones, por mucho que buena parte de ellos hubiera que desembucharlos en las arcas de los romanos. Los griegos y romanos que fueran a Asia, acostumbrados como estaban a utilizar en sus países el trabajo de los esclavos, los emplearían naturalmente en sus nuevos hogares, excepto tal vez allí donde la población autóctona estuviera ya sometida por la fuerza de la costumbre a una explotación muy severa, haciendo así que no valiera la pena importar trabajo de esclavos. No parece que en Asia hubiera cifras de grandes casas de esclavos que igualen la de 200, entre esclavos y libertos, adjudicada a Pitón de Abdera, en Tracia, en el año 170 a.C., por Diodoro, XXX.6, cifra que (por lo que vale) incluía presumiblemente tan sólo a los esclavos varones en edad militar, pues se dice de ellos que tomaron parte en la defensa de la ciudad contra los romanos.

Egipto, tanto en tiempos de los Ptolomeos como en época romana, constituye un caso especial: parece que allí la esclavitud-mercancía nunca desempeñó un papel muy importante en la producción, al menos en la agrícola; pero los campesinos, que formaban la inmensa mayoría de la población, se hallaban, al parecer, en una condición de gran sometimiento y, aunque técnicamente no fueran esclavos ni a la mayoría de ellos pudiera definérselos en rigor como siervos, parece que muchos de ellos se hallaban en una situación cercana a la servidumbre (véase III.iv). La impresión general que sacamos es que la mayor parte del trabajo que se realizaba en Egipto no era libre del todo. El propio hecho de que hubiera relativamente poca esclavitud-mercancía es de suponer que hiciera necesaria la elevación del grado de explotación a la que se vieron sometidos los hombres libres de condición humilde.

3. A finales de la república romana, una serie de guerras en el extranjero y otras civiles proporcionaron buenas fuentes de esclavos baratos para los mercados del Mediterráneo: uno de estos mercados era precisamente la isla griega de Delos, y según nos dice Estrabón, probablemente exagerando mucho, podían importarse en ella «miríadas de esclavos» y exportarse de nuevo el mismo día (XIV.v.2, pág. 668). Al empezar el principado de Augusto (*c.* 30 a.C.) y la relativa paz que vino a continuación, a partir del reinado de Tiberio (14-37), pronto empezó a decaer el número de esclavos que eran simplemente *adquiridos fuera del marco de la economía grecorromana, o introducidos en él por su adquisición a muy bajo precio*, si bien, de vez en cuando, llegaban nuevas remesas de esclavos procedentes de los nuevos lotes de cautivos «bárbaros» o (como ocurrió a consecuencia del sofocamiento de la revuelta judía de 70 d.C.) de los hombres reducidos a la esclavitud, que anteriormente habían sido súbditos romanos de condición libre. El mundo grecorromano, actuaba, sin duda alguna, como un imán, atrayendo hacia sí a cualquiera que tuviera capacidad para trabajar y que hubiera sido esclavizado o capturado en la guerra en alguna región vecina. Así podemos ver en Tácito cómo una cohorte romana de tropas auxiliares, compuesta por germanos usipos, enviada a Britania, se amotinó en el año 83 y se dedicó a hacer expediciones de piratería por las costas de la isla (durante las cuales llegaron incluso al canibalismo), hasta que fueron capturados en las costas del norte de Europa y, «vendidos a mercaderes, tras pasar por las manos de distintos amos, fueron llevados al otro lado de la orilla izquierda del Rin», para entrar como esclavos en el mundo

romano (Tác., *Agric.*, 28, esp. § 5: *per commercia venumdati et in nostram usque ripam mutatione ementium adducti*).

4. Siempre hubo cría de esclavos, tanto en Italia como en las zonas griegas. El autor de los *Económicos* pseudoaristotélicos (I.5, 1.344b17-18) llegaba a recomendar que se permitiera la cría de esclavos, pues, según él, su utilidad radicaba en el hecho de que se obtenía así un medio de conseguir rehenes de los propios esclavos en las personas de sus hijos. De modo parecido, los dueños de las plantaciones del Viejo Sur norteamericano «hacían todo lo posible por convencer a sus esclavos de que vivieran juntos en parejas estables; se daban cuenta de que era más fácil controlar a un hombre cuando tenía mujer e hijos por los que preocuparse» (Genovese, *RB*, 12).

No sé que exista ninguna prueba decisiva acerca del papel cada vez más importante que fue adquiriendo la cría de esclavos en las regiones griegas a partir de los siglos V y IV a.C.; pero esa es la deducción que yo extraería de la escasa documentación existente, que incluye una referencia cada vez más frecuente a esclavos criados en casa (generalmente *oikogeneis*, latín *vernae*). El mejor documento que conozco son las inscripciones de manumisión de Delfos,[2] tal como las analizó Westermann, *SSGRA*, 31-33 (no he podido hacer un análisis de ellas más reciente, que tuviera en cuenta algunas inscripciones publicadas después de la aparición del libro de Westermann en 1955),[2a] pero, teniendo en cuenta la poca fiabilidad de este libro en muchos aspectos,[3] yo haría hincapié en que las cifras que nos da hay que considerarlas sólo como aproximadas. Si, como Westermann, separamos las inscripciones en tres grupos, cada uno de los cuales cubriría más o menos medio siglo, a saber, 201-153 a.C., 153-*c.* 100 a.C., y *c.*100-*c.* 53 a.C., veremos un notable aumento de la proporción de esclavos criados en casa al comparar el primer grupo con el segundo (153-*c.* 100), y un aumento aún mayor de esta proporción en el tercero de estos grupos (*c.* 100-*c.* 53). Daré las cifras de los esclavos criados en casa correspondientes a cada período, con la salvedad de que su valor es aproximado, presentando primero el porcentaje de los esclavos manumitidos de cada grupo cuyos orígenes (criados en casa o no) se conocen, y luego, entre paréntesis, el de la totalidad de los esclavos manumitidos de cada grupo (incluyendo aquellos cuyos orígenes nos resultan desconocidos en absoluto):

1. 201-153 a.C.: 32 por 100 (13 por 100)
2. 153-*c.* 100 a.C.: 63 por 100 (47 por 100)
3. *c.* 100-*c.* 53 a.C.: 89 por 100 (51 por 100)

Basándonos en estas cifras es de suponer que esté totalmente justificada la deducción de que la proporción de esclavos criados en casa, propiedad de quienes manumitieron en Delfos a sus esclavos, y que procedían principalmente de la propia Delfos o (en el caso del primero de estos períodos) de las ciudades de los aledaños, había aumentado.[4] Naturalmente, hemos de recordar que dicha región era una especie de rincón industrialmente atrasado, sin comparación posible con ciudades más grandes como Atenas y Corinto, aunque precisamente por esa razón quizá no deje de ser un exponente típico de las regiones agrícolas de Grecia. Sería totalmente erróneo extraer cualquier tipo de conclusiones acerca del número total de esclavos en los respectivos períodos, incluso para el área en concreto de Delfos

y sus aledaños, pues bien pudiera ser que las prácticas de manumisión hubieran cambiado de forma diversa durante esos años en cuestión. No obstante, tengo la seguridad de que la proporción de esclavos criados en casa aumentó en la Grecia continental durante los siglos II y I a.C., aunque sólo sea porque, como sagazmente apuntaba Westermann (*SSGRA*, 34), debió de producirse «un movimiento hacia occidente de la mayoría de los esclavos *puestos a la venta*» entre mediados del siglo II y mediados del I, más hacia las regiones romanas que hacia las griegas.

En 146 a.C., según dice Polibio (XXXVIII.xv.3), Dieo, el general de la Liga aquea, impartió a las ciudades que pertenecían a ella la orden de que liberaran, armaran (para la guerra contra Roma que se avecinaba) y enviaran a Corinto a los esclavos que hubieran nacido y se hubieran criado en casa (*oikogeneis kai paratrophoi*) y estuvieran en edad militar, que ascendían a 12.000. Esta cifra la dio el propio Dieo;[5] hacía una tasación de cada ciudad por separado, ordenando que las que no tuvieran suficientes esclavos criados en casa completaran su cuota con sus otros *oiketai* (*ibidem*, 4-5). La cifra de 12.000 constituye un testimonio sorprendente del aumento de la cría de esclavos, que, como yo sugería, se había ido produciendo en Grecia durante los siglos III y II, y que seguiría produciéndose. Como luego veremos, esta cría de esclavos constituye un factor esencial del desarrollo que estamos examinando, esto es, del cambio gradual en las formas de explotación que se ejercían en el mundo grecorromano, que implicaba una presión cada vez más grave sobre la población libre, y la utilización cada vez mayor del arrendamiento a colonos en vez del empleo del trabajo directo de los esclavos en las fincas de la gente acomodada.

5. Llegados a este punto, tengo que dejar bien claro que mi argumentación no se ve afectada en lo más mínimo por las conclusiones que saca Michael H. Crawford en su interesantísimo y útil artículo publicado en *JRS*, 67 (1977), 117-124 (esp. 123). Como muy bien señala (121), es cierto que Italia sufrió graves pérdidas de mano de obra esclava durante la revuelta de Espartaco de 73-71 a.C. (cuando se dice que fueron muertos más de 100.000 esclavos);[6] que la supresión de la piratería en el Mediterráneo oriental por obra de Pompeyo en el año 67 a.C. debió de acabar prácticamente con el rapto y las incursiones en busca de esclavos que organizaban los piratas; y que la inclusión en 63 a.C. de nuevas zonas muy extensas dentro del imperio romano debió de hacer imposible, en cualquier caso en teoría, su utilización como fuentes de esclavos. Admito su sugerencia de que las grandes cantidades de monedas republicanas halladas modernamente en tesoros escondidos en la cuenca del bajo Danubio (sólo en Rumanía 25.000) pueden muy bien ponerse en relación con el tráfico de esclavos, teniéndoselas que datar a partir de mediados o finales de los años sesenta, con una disminución en los cincuenta, debida probablemente a las esclavizaciones en masa que hizo César en Galia (quizá del orden de medio millón de personas),[7] y con un nuevo aumento entre los años cuarenta y los treinta. No obstante, persiste el hecho de que todos los esclavos procedentes en esa época de la región del Danubio no eran cautivos de guerra de los romanos y que hubieron de ser comprados (y pagado el coste de su transporte desde una distancia considerable) por los mercaderes que los llevaran a su destino, y, por consiguiente, en último término, por los compradores que los utilizaban. No tenemos información alguna acerca de los precios a los que llegaban a ser vendidos. No debieron de constituir más que la manera de rellenar

una laguna en el suministro de esclavos. Yo añadiría que muchas de las esclavizaciones de cautivos de guerra *en masse* debieron de beneficiar sobre todo a los generales romanos, pues se convertían en su botín, debiéndolos de vender al precio más alto que pudieran conseguir. Pero sería de esperar que los precios de los esclavos vendidos por millares o incluso a cientos de millares fueran, en origen, relativamente bajos; y las sumas que alcanzaran se quedarían, naturalmente, dentro del marco de la economía romana, por la que los esclavos eran simplemente adquiridos.

6. Ahora es cuando me gustaría sacar, en tres etapas, una importante conclusión, que se ha pasado por alto, extrañamente, en todos los análisis modernos que he visto (incluso en el que hace Weber, y que se menciona luego en § 13 [*a*]), pero que (creo yo) resulta bastante evidente una vez que se formula. Resumiré primero esta conclusión y discutiré luego sus distintas partes.

a) Si se quiere criar esclavos en grandes cantidades, desde luego que no se les puede tener viviendo en barracones, como estaban muchos esclavos agrícolas de la Antigüedad, no sólo, como es bien conocido, en la Italia de finales de la república, sino también en alguna medida en la Grecia clásica, por ejemplo en Atenas: véase, *e.g.*, Jenofonte, *Econ.*, IX.5, donde los esclavos varones y hembras duerman por separado (en la *andrōnitis* y en la *gynaikōnitis* respectivamente), sin que puedan reproducirse sin permiso del amo. De hecho, para que gocen de una vida familiar relativamente estable, que es la que con mayores probabilidades les llevará —como era el deseo de las sociedades esclavistas en muchas ocasiones— a la reproducción en gran escala, se les habría de instalar hipotéticamente en «pequeñas cabañas» y permitírseles que se convirtieran en lo que podríamos llamar colonos, familias campesinas (cf. luego § 12), aunque fueran de condición servil y no libre.

b) No obstante, es de suponer (y este es el punto esencial al que me quiero referir y que tantas veces se ha pasado por alto) que, al tratar así a los esclavos, *bajaran las cotas de explotación*, pues las esclavas, por lo menos, tendrían que dedicar parte de su tiempo y energías al parto y crianza de los hijos, quitándoselo el trabajo normal, y —lo que es aún más importante— ello se produciría con una gran tasa de mortalidad, pues muchas madres esclavas morirían de parto, y los niños que no vivieran, como era frecuente que le ocurriera a una gran proporción durante la Antigüedad, hasta una edad en la que pudieran prestar una buena jornada de trabajo, constituirían un lastre (véase § 8). Podría pensarse que una criada doméstica que tuviera que criar un niño constituiría un perjuicio (Hesíodo, *OD*, 602-603). Resulta igualmente necesario para la reproducción, además, si lo que se desea es crear familias estables, que se consiga una proporción igualitaria de los sexos, en vez del enorme exceso de esclavos varones, rasgo que, al parecer, fue característico de muchas sociedades importadoras de esclavos, especialmente en Italia a finales de la república, sin duda alguna debido al mayor beneficio que podía sacarse de los varones frente a las hembras. Así pues, *la cría de esclavos en el marco de la propia economía*, en vez de traerlos de fuera, ya fuese a bajo precio o incluso (a consecuencia de la esclavización de los cautivos de guerra) prácticamente gratis, *impone necesariamente un mayor gravamen sobre el conjunto de la economía*, especialmente en una sociedad como la de Grecia (y Roma), en la que se producían unas cotas muy altas de mortalidad infantil y maternal (cf. § 8).

c) Las consecuencias inevitables son que *la clase propietaria no puede mantener la misma tasa de beneficios producidos por el trabajo de los esclavos*, y que, para impedir que caiga su nivel de vida, es de suponer que se vea impulsada a *aumentar la cota de explotación de la población libre de condición humilde*, como creo que hizo de hecho la clase dirigente romana gradualmente: véanse los puntos sucesivos y VIII.i.-ii.

7. Llegados a este punto, tal vez debiera dejar claro (aunque resulta bastante evidente) que no tenemos por qué interesarnos con la cuestión general de si puede ser «rentable» en principio la cría de esclavos en el marco de la propia economía o no, es decir, si puede seguir floreciendo una economía que tiene que criar la totalidad o la mayoría de sus esclavos. Simplemente no se suscita aquí esta cuestión, porque estamos tratando todo el rato de una economía en concreto, y lo que estamos discutiendo es la rentabilidad *relativa para esa economía* de la importación de esclavos a bajo precio y de la cría de ellos en su propio seno. La cuestión general a la que hacía referencia no se puede responder *a priori*: tal vez dependa en gran parte de determinadas circunstancias, sobre todo de la relación de la economía en cuestión con el mundo exterior. En algunos lugares (en algunas islas de las Indias occidentales, por ejemplo), la imposibilidad de importar esclavos tal vez fuera la causa de una notable decadencia de su economía, e incluso de la desaparición de la esclavitud. Hay disparidad de opiniones acerca del estado de salud de la economía del Viejo Sur norteamericano de antes de la guerra civil, pero, por lo menos, queda claro que el sur de la preguerra tenía un amplio mercado ultramarino para sus principales productos: sobre todo para el algodón, durante el siglo XIX; antes (a una escala mucho menor) el tabaco, y en una medida ínfima el azúcar.[8] El mundo grecorromano en conjunto no conocía, desde luego, un claro predomonio de las exportaciones sobre las importaciones. Efectivamente, a comienzos del principado había importación de artículos de lujo procedentes de oriente a escala bastante grande: pimienta y especias, perlas, tejidos de seda, así como marfil de África y ámbar de Germania. Según las afirmaciones de Plinio el Viejo en dos pasajes distintos, el comercio de artículos de lujo suponía unas pérdidas anuales del tesoro que alcanzaban los 50 millones de HS gastados en la India y otro tanto en China y Arabia (*NH*, VI.101; XII.84). El pago de subvenciones a los jefes y reyes «bárbaros», principalmente en oro, aumentó en grandes proporciones durante el siglo V; e incluso antes de que el gobierno romano se mostrara lo suficientemente ansioso ante las pérdidas de oro en 374 (o unos pocos años más tarde) como para sacar una constitución que prohibía los pagos en oro a los «bárbaros» (al parecer, destinados a la compra de esclavos principalmente), y en la que se añadía que si se descubría que tenían algún oro, debería «quitárseles mediante alguna sutil estratagema» (*subtili auferatur ingenio*: *CJ*, IV.lxiii.2). Todo ello, no obstante, no tiene el menor interés para el tema que ahora nos ocupa.

8. Una importante obra recientemente publicada intenta calcular en qué momento el dueño de una plantación media del Viejo Sur norteamericano de alrededor de 1850 «salía a flote» de sus inversiones en esclavos: es decir, cuándo alcanzaba el punto en el que empezaba a sacar una rentabilidad al total de sus desembolsos, después de hacer todos sus pagos, incluyendo, naturalmente, la muerte prematura de muchos esclavos niños. Resulta de lo más interesante constatar que según estos cálculos el punto crítico se situaba al alcanzar el esclavo la

edad de 27 años, edad que, dicho sea de paso, poco más de la mitad de ellos superaba en esa época, mientras que la media de esperanza de vida que tenían los esclavos de los Estados Unidos por entonces «superaba la edad de salida a flote en más de un lustro» (Fogel y Engerman, *TC*, I.153-157). Es difícil intentar siquiera hacer una comparación directa con el mundo grecorromano, pues existen en él demasiadas incógnitas: las esperanzas de vida del esclavo antiguo; el nivel de vida que le permitía su amo; la incidencia relativa de las enfermedades, etc. Pero al menos podemos afirmar con cierta seguridad que fueran las que fuesen las cifras correspondientes al mundo antiguo, probablemente eran todavía peores y desde luego no mejores que las del Viejo Sur norteamericano. Estoy de acuerdo con Keith Hopkins cuando concluye que en el imperio romano

> las esperanzas de vida al nacer eran probablemente inferiores a los 30 años, con una mortalidad infantil superior al 200 por 1.000; efectivamente, esto ha sido así, por lo general, en todas las poblaciones preindustriales y corre parejo al predominio de la agricultura, los bajos ingresos medios y la escasez de médicos y de conocimientos útiles de medicina, que distinguen tanto al imperio romano como a otras sociedades preindustriales de las sociedades industrializadas de la actualidad (PASRP, 263).[9]

Las cifras correspondientes a Norteamérica, por muy altas que sean, deben servirnos de advertencia para pensar que en una economía esclavista que tenga que depender por completo, o incluso principalmente, de la cría de esclavos en su propio marco, y que además carezca de unos mercados de exportación tan grandes para sus productos como los que tenía el Viejo Sur de antes de la guerra, los márgenes de beneficio de la explotación del trabajo de los esclavos deben de ser bastante más pequeños de lo que nos veríamos tentados a suponer. Y en cualquier caso, las esperanzas de vida de los esclavos griegos y romanos probablemente estarían bastante por debajo de la media correspondiente a la totalidad de la población, y bastante por debajo también de la de los esclavos norteamericanos de *c.* 1850; de modo que, asimismo, la «edad de salida a flote» sería consiguientemente superior.

Resultaría de lo más interesante saber a qué edad se consideraba por lo general que un joven esclavo en el mundo grecorromano pasaba de ser una carga a resultar un valor para su amo, pues podía ya hacer algo más que ganarse el sustento. El único testimonio específico que conozco al respecto es una disposición que aparece en una colección de leyes codificada en 654 en el reino visigodo de España y del sudoeste de Galia, y que se conoce con el título de *Leges Visigothorum*: trata de los niños abandonados por sus padres y entregados a otros para que los críen, llamados en el mundo griego *threptos.*[10] Estos niños pasaban de hecho a convertirse en esclavos de la persona que los criaba, hasta que Justiniano cambió la ley.[11] La ley visigótica permitía que se reclamara la devolución del hijo previo pago de un sólido de oro al año por los costes de su manutención, hasta un máximo de diez: se suponía que a partir de la edad de 10 años el niño se ganaba ya su sustento (*quia ipse, qui nutritus est, mercedem suam suo potest compensare servitio*, IV.iv.3).[12] Podemos comparar esta ley con otras dos promulgadas por Justianiano, en 530 y 531 (*CJ*, VII.vii.1.5-5b; VI.xliii.3.1), que tasan (por razones técnicas derivadas de legados y manumisiones) a varios grupos de esclavos, en los

que todos los que tienen menos de diez años se ponen por separado y se tasan en diez sólidos (o treinta, si son eunucos). Una sentencia de Ulpiano demuestra que los juristas romanos consideraban que un esclavo tenía valor siempre que no fuera físicamente débil o incapaz de realizar prestaciones a su amo, y tuviera como mínimo cinco años; pero se estipulaba asimismo que al hacer la tasación de un esclavo (en algunas acciones legales) había que deducir «los gastos necesarios» (*Dig.*, VII.vii.6.1,3).

9. Resulta muy difícil rastrear los detalles de la introducción de la cría de esclavos a gran escala en el mundo griego y romano. Me veo obligado en este terreno a fijarme sobre todo en Italia, porque no tengo idea de que existan documentos suficientes al respecto procedentes de ninguna otra región; pero creo que tengo derecho a tratar el proceso que tuvo lugar en ella como si fuera hasta cierto punto característico en todas las demás. Al menos, podemos presuponer sin duda alguna que si en la propia Italia se produjo una sensible disminución del aprovisionamiento de esclavos procedentes de fuera de la propia economía, es muy verosímil que se dejara sentir aún con más fuerza en otras regiones del mundo grecorromano. De hecho, con la exclusión de Italia (y Sicilia), es de suponer que en las demás regiones el proceso de transición que va del empleo mayoritario de esclavos «bárbaros» importados, adquiridos por captura o por compra, a la cría de la mayoría de ellos en casa se produjera bastante antes y que avanzara más que en Italia, excepto acaso cuando pudieran adquirirse esclavos en cantidades singularmente grandes en algún puesto cercano, porque hubiera algún mercado importante de esclavos, como el de Delos (véase más arriba). Naturalmente, en las regiones en las que no pudieran adquirirse esclavos en grandes cantidades y a bajo precio, puede que el proceso que estoy intentando definir no fuera tan visible, pues es de suponer que no predominaran en ellas las fincas trabajadas por esclavos, hasta el mismo punto que lo eran en Italia, y una proporción mayor del total de la producción habría estado en manos de los campesinos, ya fueran siervos, arrendatarios o pequeños propietarios.

A este respecto he de hacer mención aquí, en beneficio de los que no estén al corriente del sistema fiscal romano, a que el territorio romano de Italia gozaba desde hacía tiempo de un privilegio especial, a saber, la exención del pago de contribución rústica y de la capitación. El *tributum*, en el sentido original del término (un impuesto ocasional importante), sólo se cobró en Italia hasta 168 a.C. A partir de esa fecha, las tierras romanas de Italia no pagaban impuesto rústico alguno (*tributum soli*), y la capitación (*tributum capitis*) se cobraba sólo en las provincias. Sólo unas cuantas ciudades romanas de provincias recibían la concesión de la *immunitas* (privilegio otorgado también sólo a un puñado de ciudades griegas), y todavía menos gozaban del privilegio especial de los «derechos itálicos» (*ius Italicum*), que las ponía en pie de igualdad con la propia Italia. Durante cierto tiempo, con el principado, estos derechos eran muy valiosos, y la posesión de tierras en Italia (y en las pocas ciudades de provincias cuyos territorios gozaban de la *immunitas* o del *ius Italicum*) debió de proporcionar unos beneficios extraordinariamente grandes a sus dueños, consiguiendo así un valor excesivo. Pero poco a poco el *tributum* resultó insignificante comparado con el creciente sistema de requisiciones en especie (*indictiones*, etc.), teóricamente pagadas, pero que cada vez resultaban más gratuitas; y a finales del siglo III, cuando

Diocleciano abolió los privilegios de Italia y de las ciudades que poseían la *immunitas* o el *ius Italicum*, estos privilegios carecían ya relativamente de importancia.[13]

10. Da la impresión de que no se utilizaban muchas mujeres ni niños como esclavos en Italia durante el período republicano, y que, en particular, no se les ponía a trabajar en la agricultura italiana tanto como se hacía en el Viejo Sur norteamericano o en las Indias occidentales o en Latinoamérica. Las conclusiones a las que llegan Jonkers y Brunt, a partir de los textos jurídicos romanos y de los de los agronomistas, nos sugieren con bastante seguridad que, una vez terminada la época republicana, la proporción de los esclavos de uno y otro sexo empezaron progresivamente a igualarse, y que la cría de esclavos adquirió un papel mucho más importante en la economía.[14] Un factor que debió de jugar, en alguna medida no muy grande, en contra del uso generalizado de esclavas en las faenas agrícolas en el mundo grecorromano debió de ser la existencia de ideas supersticiosas, incluso entre los círculos más elevados, acerca de las mujeres en general. Por ejemplo, Columela creía que si una mujer durante la menstruación tocaba un arbusto de ruda, se secaba, y que si esa misma mujer miraba simplemente unos pimpollos de pepino, los mataba (*RR*, XI.iii.38, 50). El escritor griego de Egipto Bolo de Mendes, del siglo III a.C., algunas de cuyas obras circulaban con el nombre de Demócrito (cf. *ibidem*, VII.v.17), no hizo mucho por restaurar el equilibrio al decir que si una mujer durante su menstruación simplemente se paseaba dando vueltas a una planta infestada de orugas por tres veces, con el pelo suelto y descalza, los insectos morían inmediatamente (*ibidem*, XI.iii.64). La literatura griega y romana nos presenta generalmente a las mujeres ocupándose de la casa mientras los hombres trabajan en el campo: Columela nos proporciona de nuevo una apasionada muestra de este punto de vista (*RR*, XII.Praef., 1-7), tomada directamente del *Económico* de Jenofonte (VII.23-42, esp. 23, 30), traducido al latín directamente por Cicerón; y pasa a describir por extenso (XII.i.1 a iii.9) los deberes del ama de llaves esclava (la *vilica*, generalmente casada con el superintendente esclavo, el *vilicus*). A pesar de todo, un pasaje aislado de Columela me parece a mí que prueba que esperaba que las esclavas trabajaran en el campo siempre que no lloviera, ni hiciera demasiado frío ni helara (XII.iii.6). No necesito defenderme en modo alguno por hacer referencia con tanta frecuencia a los escritores latinos de agricultura, pues sus consejos se basaban en gran medida en manuales escritos en griego o derivados de fuentes griegas; esto vale incluso hasta cierto punto para las obras de Magón, el cartaginés, traducidas al latín por orden del senado romano: véase Col., *RR*, I.i.10, 13, etc.

Aunque me doy cuenta de que puede resultar peligroso utilizar textos literarios aislados para probar un progreso histórico, creo que si echamos una ojeada a las afirmaciones en torno a la cría de esclavos que aparecen sucesivamente en los tres principales escritores latinos de agricultura cuyas obras se han conservado, esto es Catón, Varrón y Columela, veremos que encontraremos un fiel reflejo de los auténticos desarrollos que se produjeron en Italia. Catón, que murió en 149 a.C., no se refiere nunca a la cría de esclavos en su manual de agricultura; y de hecho ni siquiera menciona a esclavas en su obra, excepto cuando habla del ama de llaves esclava, la *vilica* (*De agricult.*, 10.1, 11.1, 56, 143), a la que se imagina como la «esposa» que da al superintendente, el *vilicus*, también esclavo. Plutarco, sin embargo, en su *Vida de Catón*, dice que solía permitir a sus esclavos varones

tener relaciones sexuales con sus compañeras de esclavitud previo pago (a él, naturalmente: *Cato mai.*, 21.3); y de estos encuentros saldrían ocasionalmente concepciones, pues también en Plutarco oímos decir que la esposa de Catón solía amamantar a los niños de sus esclavas, con la esperanza de que así tendrían mejor disposición para con su propio hijo, su futuro amo (*ibidem*, 20.5). Varrón, que escribió más de cien años después, en 36 a.C., contempla la cría de esclavos sólo en dos contextos. Primero, parece que quería permitir a los *pastores* (de ovejas y vacas) que tuvieran esposas. Si viven en el propio complejo agrícola (la *villa*), «Venus Pastoralis», como indica Varrón con gran encanto, quedará satisfecha si tienen en ella una esposa esclava. Recoge asimismo una opinión corriente, en el sentido de que cuando los *pastores* viven lejos, en sus propias chozas, no será mala cosa proporcionarles mujeres, que puedan cooperar con ellos en el trabajo (*RR*, II.x.6 ss.; cf. i.26). Pero Varrón comenta primero cuál es la manera de comprar *pastores*, que, al parecer, es la manera que considera más normal de conseguirlos (x.4-5). En segundo lugar, cuando escribe acerca de los esclavos que realizan las faenas agrícolas en la propia granja, aconseja dar esposas esclavas sólo a los superintendentes (*praefecti*, capataces de los esclavos), que les den hijos, para hacerlos así «más dignos de confianza y apegados a la granja» (*firmiores et coniunctiores*: *RR*, I.xvii.5). Sin embargo, en este mismo pasaje Varrón llega a indicar que los esclavos de Epiro (una región de lengua griega) eran más apreciados que otros en su época precisamente por las relaciones familiares (*cognationes*) que llegaban a entablar. Evidentemente, se vendían ya familias enteras de esclavos epirotas en bloque y llegaban a prestar excelentes servicios si se mantenía unida la célula. Un importante miembro del orden ecuestre del último siglo a.C. (110-32), T. Pomponio Ático, el amigo y corresponsal de Cicerón, hombre riquísimo que poseía grandes cantidades de esclavos, según nos dice su amigo y biógrafo, Cornelio Nepote, no tuvo ni un solo esclavo que no hubiera nacido y se hubiera educado en su casa (*domi natum domique factum*): Nepote toma este rasgo como prueba de la *continentia* y *diligentia* de Ático, y evidentemente resultaba algo excepcional en su época (*Att.*, 13.3-4). Los escritores posteriores que hacen referencia a la cría de esclavos durante la república tal vez no hagan más que introducir un rasgo anacrónico de la economía de su propia época, como cuando Apiano, al hablar del período medio de la república, dice que «la posesión de esclavos proporcionaba a los ricos grandes beneficios por los muchos hijos que tenían los esclavos, cuyo número crecía sin parar al estar exentos del servicio militar» (*BC*, I.7).

Columela, que escribe todavía cien años más tarde, aproximadamente en los años sesenta y setenta del siglo I de la era cristiana, está acostumbrado a tener esclavos criados en casa: defiende que se den premios a las esclavas por tener hijos y añade que él mismo se ha acostumbrado a eximir de cualquier tipo de trabajos a la mujer que haya tenido tres hijos varones, y por todos los demás que tenga, suele darle la libertad (*RR*, I.viii.19; cf. Salvio Juliano, en *Dig.*, XL.vii.3.16, citado más adelante). No se dice nada de las hijas, a las que parece excluirse, pues la palabra que he traducido por «hijos» es *natos* (la forma masculina, si bien en mi opinión esa forma incluiría tanto a niñas como a niños), y los tres o más descendientes que le valdrían a su madre la exención o incluso la libertad son *filii* (de nuevo masculino). Pudiera ser que se quisiera referir a hijos de uno y otro

sexo, pero si Columela hubiera querido incluir a las niñas, hubiera dicho más bien *liberi*. Petronio, a quienes muchos consideran contemporáneo de Columela, escribía en su cómico relato acerca de la riqueza del liberto imaginario Trimalquión, que habían nacido en su finca de Cumas en un solo día «30 niños y 40 niñas» (naturalmente esclavos; *Satyr.*, 53): la historia resulta de lo más significativo, por muy exagerados que estén los números. No añadiré sino que debía de ser efectivamente necesario, como muy bien ve el propio Columela, recompensar a las esclavas que llegaran a tener hijos. En un diálogo imaginario que aparece en el segundo de los dos discursos de Dión Crisóstomo acerca *De la esclavitud y la libertad* (escrito probablemente en los últimos años del siglo I) se da por supuesto que las esclavas que quedaran embarazadas solerían recurrir al aborto o al infanticidio (incluso a veces con el consentimiento del hombre en cuestión), «para no tener más problemas además de su propia esclavitud, al verse obligadas a criar a los hijos» (XV.8), que, naturalmente, como no hacía falta que Dión recordara a su audiencia, les serían arrebatados y vendidos a otro señor. Hasta comienzos del siglo III no se generalizó la práctica de la compra de esclavas con la finalidad deliberada de hacerlas criar (Ulpiano, *Dig.*, V.iii.27.*pr.*: *non temere ancillae eius rei causa comparantur ut pariant*); y, por lo tanto, sus retoños no se considerarían 'beneficio' (*fructus*) de la finca (*ibidem*).[14a] No obstante, se heredaban los vástagos junto con la finca, que «aumentaban», como si fueran *fructus* (*ibidem*, además de 20.3). Y una esclava que se hubiera vuelto estéril o que hubiera pasado de los cincuenta años se consideraba claramente menos valiosa (Paulo, *Dig.*, XIX.i.21.*pr.*), pues «la concepción y parto de un hijo» se consideraba «la función específica más importante de las mujeres» (Ulpiano, *Dig.*, XXI.i.14.1).

Otra documentación útil nos la proporcionan también las fuentes jurídicas. De la gran cantidad de textos legales que mencionan a los vástagos de las esclavas o a los esclavos criados en casa, muy pocos pueden retrotraerse a los juristas de finales de la república o de la época de Augusto. Ello no prueba nada por sí solo, por supuesto, puesto que la mayoría de los juristas citados en el *Digesto* correspondían a los períodos de los Antoninos y los Severos (138-193-235 d.C.). No obstante, Brunt, con las debidas precauciones, está dispuesto a deducir que «la cría de esclavos adquirió una mayor importancia económica a partir de Augusto» (*IM*, 708); y seguramente estaremos de acuerdo en reconocer al menos que en el siglo II de nuestra era desempeñaba un papel mucho más importante que en el último siglo a.C. En los siglos II y III, los juristas utilizan a veces la palabra técnicamente correcta para designar a las «consortes» de los esclavos, *contubernales*, pero otras veces se refieren a ellas llamándolas «esposas», *uxores*, cosa que, en estricta ley, probablemente nunca hubieran podido ser, si bien es posible que con frecuencia se les aplicara el término en el habla popular, como en Catón, *De agric.*, 143.1, citado anteriormente. Ulpiano, en *Dig.*, XXXIII.vii.12.33, utiliza la palabra correcta, *contubernales*, pero en 12.7 del mismo título, se refiere de hecho a las consortes con la expresión *uxores*, lapso de lo más sorprendente en un jurista, a menos que no se hubiera convertido en la cosa más corriente entre los esclavos el tener consortes fijas, hasta el punto de que incluso un jurista pudiera referirse a ellas llamándolas simplemente «esposas».[15] Un texto especialmente interesante de Salvio Juliano, que probablemente escribió hacia 150, contempla un caso de un hombre que disponía en su testamento que su esclava fuera liberada

«si paría tres esclavos», pero el heredero se lo impedía dándole cierto *medicamentum* que no la dejaba quedarse embarazada o procurándole los medios para abortar (*Dig.*, XL.vii.3.16). Por mi parte añadiré que los hijos que nacieran de los esclavos que una *familia* urbana tuviera en la ciudad serían criados en su finca del campo: véase *Dig.*, XXXII.xcix.3 (Paulo); L.xvi.210 (Marciano).

11. Espero que haya quedado ya bien probado que, en la medida en que podemos hablar de una «decadencia» del esclavismo durante el principado, en lo que tenemos que centrarnos ahora es en el hecho de que, como consecuencia de la cría de esclavos a gran escala dentro del marco de la economía, en vez de su importación a ella debido a unas condiciones excepcionalmente favorables, debió disminuir la *cota de explotación* de la población esclava en su conjunto, teniendo en cuenta el desvío de fuerzas que significaba la reproducción y la cría de los hijos, incluyendo la considerable cantidad de ellos que no sobrevivieran hasta que pudieran resultar útiles a sus dueños. El aumento de los costes de los esclavos importados desde fuera del marco de la economía contribuiría también a hacer disminuir su rentabilidad.

12. Ya hemos admitido la necesidad que hubo durante el principado de la cría de esclavos y lo deseable que era estimular la cría entre los propios esclavos mediante su instalación en unas condiciones que los llevaran a crear familias. No tiene por qué sorprendernos, por tanto, que encontremos testimonios ya a partir del siglo I a.C., que nos hablan directamente de esclavos establecidos prácticamente como colonos de determinadas fincas rústicas, situación que debió extenderse sin que haya dejado rastros en nuestras fuentes, pero que conocemos por las citas que aparecen en el *Digesto* de Justiniano y que datan de algunos juristas anteriores cuyas obras se citan, incluyendo a dos de los más antiguos: Alfeno Varo, cónsul en el año 39 a.C., y su contemporáneo, algo más joven, M. Antistio Labeón, cuyo *floruit* se sitúa en época de Augusto. Alfeno escribía hablando de un hombre que había arrendado una finca a un esclavo suyo para que la cultivara (*quidam fundum colendum servo suo locavit*: *Dig.*, XV.iii.16), y mencionaba la posibilidad de que ese tipo de arrendamiento fuera algo corriente (XL.vii.14.*pr.*). Labeón (y también Pégaso, en activo hacia los años setenta de este mismo siglo), según la cita de Ulpiano, escribió acerca del caso de un *servus qui quasi colonus in agro erat*, «un esclavo que estaba en una finca como si fuera su colono» (*Dig.*, XXXIII.vii.12.3). A esa misma situación hace referencia Q. Cervidio Escévola, destacado jurista de la segunda mitad del siglo II (XXXIII.vii.20.1, junto con 18.4; cf. XX.i.32), y yo la vería reflejada también en otros dos textos de Escévola: *Dig.*, XXXIII.viii.23.3 (*coloni praediorum* que son esclavos) y vii.20.3 (donde los *reliqua* que deben los *vilici*, así como los *coloni*, bien pudieran ser, o por lo menos incluir, rentas). Todos los textos en cuestión mencionan esta situación casi de manera casual, como si fuera perfectamente conocida de todos, y yo sugiero que probablemente se trataba de algo muy corriente, en efecto, a partir del siglo I. En esos casos, el colono, si lo consideramos desde el punto de vista estrictamente legal, seguía siendo esclavo; pero desde el punto de vista económico, el esclavo era propiamente dicho un colono, y podía incluso llegar a utilizar sus propios esclavos (*vicarii*, mencionados por Escévola, p. ej., en *Dig.*, XX.i.32) lo mismo que lo hubiera hecho un *colonus* libre (véase, *e.g.*, *Dig.*, IX.ii.27.9, 11; XIX.ii.30.4). Ulpiano llega a considerar el caso de un esclavo que es ocupante (*habitator*) de

una casa (*Dig.*, IX.iii.1.8); pasa luego a definir al *habitator* como aquel que ocupa una casa propia o arrendada, o que la ocupa de favor (*vel in suo vel in conducto vel gratuito*, § 9).

A finales del siglo IV, aparentemente, los colonos esclavos seguían siendo una cosa corriente, pues una constitución imperial de 392 (*CTh*, XVI.v.21), en la que se ordena el castigo, como si de criminales se tratara, de quienes permitieran la celebración de reuniones heréticas en las tierras de su propiedad o en las que tuvieran arrendadas, decreta que el arrendatario (*conductor*) que resulte culpable de tan atroz delito tenga que pagar una multa muy alta, en caso de que sea libre, pero, si es «retoño de las heces serviles» (*servili faece descendens*) y no hace caso de la multa por su pobreza y baja condición, que se le azote y se le deporte. Tengo en cuenta, por supuesto, que la expresión latina que he citado no tiene por qué implicar necesariamente más que el nacimiento servil, y se utilizaría probablemente para indicar tanto a los esclavos como a los libertos. Un siglo más tarde, hacia 490, un esclavo de la iglesia de Roma llamado Ampliato, que había sido *conductor* de algunas tierras de ésta, aparece mencionado en una carta (fr. 28) del papa Gelasio (492-496 d.C.).[16] Si se pensaba que ese tipo de arrendamientos a esclavos iba en beneficio del amo, seguirían realizándose, sin duda alguna, indefinidamente, y el *colonus* esclavo, aunque no fuera manumitido en vida de su amo, podría ser liberado en el testamento de éste (como vemos en *Dig.*, XXXII.xcvii, Paulo). La situación que vengo examinando fue conocida durante mucho tiempo, desde luego, y se ha hecho buen uso de algunos de los textos que he citado por parte de varios historiadores modernos, inclusive, por ejemplo, Marc Bloch (en *CEHE*, I².251-252), si bien se limita por completo al occidente latino, mientras que a nosotros nos interesa ante todo el oriente griego. Al «esclavo de choza», *servus casatus*, que tan atestiguado está en tiempos de Carlomagno, no se le conocía con esa designación durante el imperio romano: el término *casatus* no se conoce hasta la Edad Media, y los *casarii* que aparecen colocados junto a los *coloni* en una constitución de 369 bien pudieran ser lo mismo «barraquistas» libres que «esclavos de choza» (*CTh*, IX.xliii.7 = *CJ*, IX.xlix.7). Pero el papa Pelagio I, en carta en la que da instrucciones acerca de una herencia, parte de la cual podía reclamar su iglesia (*Ep.*, 84, de 560-561 d.C.),[17] advierte a su agente, el obispo Juliano de Cíngulo, de que un «*rusticus vel colonus*» es preferible a un «*artifex et ministerialis puer*» (§ 1), y le previene de no soltar «a los que pueden convertirse en *coloni* o *conductores*» (§ 3) y no deshacerse de los «que pueden ocupar barracas o hacerse labradores» (*qui vel continere casas vel colere possunt*, § 2), frase en la que las palabras «*continere casas*» equivalen casi a llamar a estos hombres «*servi casati*».

El *servus quasi colonus* era ya conocido perfectamente entre las tribus germánicas en el siglo I, pues Tácito define la condición de este hombre como la forma característica de esclavitud germánica. Cada esclavo, dice, vive por su cuenta, y su amo le impone una tasa fija de grano, ganado o tejidos que tiene que pagarle, «lo mismo que a un *colonus*», o «como si fuera un *colonus*» (*ut colono*: *Germ.*, 25.1). Podemos aceptar esta afirmación sin recelos: probablemente era la mejor manera de impedir que el esclavo se escapara a su casa, que podía estar muy cerca (véase Thompson, SEG, 22-23, 18-19 = *SCA* [ed. Finley], 196-197, 192-193).

Según una carta citadísima de Plinio el Joven, escrita durante los primeros

años del siglo II, él no utilizaba en ninguna parte esclavos encadenados (*vincti*, en otros pasajes *compediti*, *alligati*), ni tampoco lo hacía nadie en la zona de Italia a la que hace referencia (*Ep.*, III.xix.7). Sherwin-White, en su comentario a las cartas de Plinio, ha demostrado que la comarca en cuestión debía estar situada en el extremo de Toscana, donde Plinio tenía una finca situada en el alto valle del Tíber, en Tiferno Tiberino (*LP*, 254). Un pasaje del poeta Marcial, escrito probablemente durante la década anterior a esta carta de Plinio, contempla un panorama de «los campos de Toscana resonando con innúmeros grilletes» (*et sonet innumera compede Tuscus ager*, IX.xxii.4); pero puede que no se haga referencia a una situación contemporánea. A comienzos de los años setenta, Plinio el Viejo había deplorado el trabajo en el campo a gran escala de *vincti*, alojados en barracones con aire de prisión (*ergastula*): según dice, se trata de la peor manera de trabajar la tierra, y podría creerse que la Madre Tierra niega así sus favores y se indigna (*NH*, XVIII.21, 35-36). No obstante, Columela (que escribió probablemente unos cuantos años antes) hace referencia ocasionalmente a esclavos encadenados: y aunque dos de estos pasajes sugieren más bien que estos hombres (*ergastuli mancipia*, I.viii.16-17; *mancipia vincta*, XI.i.22) se hallarían en esa situación como un castigo especial, Columela habla también de que las viñas son «cultivadas *con mucha frecuencia* por esclavos con grillos» (*vineta plurimum per alligatos excoluntur*, I,ix.4; cf. I.vi.3; vii.1; así como I.*praef.*3; iii.12). Evidentemente la utilización de cuadrillas de encadenados en las tareas agrícolas estaba en decadencia incluso en Italia en tiempos de ambos Plinios, pero no había desaparecido del todo a comienzos del siglo II.

13. Me gustaría mencionar ahora tres obras que han supuesto una contribución particularmente valiosa para nuestra comprensión de cómo era la ocupación de la tierra en Italia y de la aparición del colonato en su forma más primitiva, antes de convertirse en servidumbre.

a) La primera es una brillante conferencia pronunciada por Max Weber en 1896 y publicada en ese mismo año. Rostovtzeff ni siquiera llegó a leerla (véase *SEHRE*², II.751, n.9), aunque no se perdió gran cosa; pero en estos últimos años ha resultado accesible en una buena traducción inglesa nada menos que en tres distintos manualillos, con el título *The social causes of the decay of ancient civilisation* (véase II.v y su nota 8), y Mazzarino la ha definido (con cierta exageración) como «la obra más fundamental y la más genial que se haya escrito acerca de la crisis económica de la Antigüedad» (*EAW*, 140). El interesante enfoque que da Weber a este problema parte del punto de vista de la oferta de trabajo. Señala, como he dicho ya, que los barracones de esclavos que florecieron durante el final de la república en algunas regiones no eran más que auterreproducción, y que cuando empezó a agotarse en cierta medida el abastecimiento de esclavos desde el exterior, «el efecto producido en los barracones de esclavos debió de ser el mismo que el de la combustión de los depósitos de carbón en los altos hornos». Cuando se produjo este fenómeno, añade Weber, «alcanzamos la coyuntura crítica en el desarrollo de la civilización antigua». Pero su esbozo sobre la decadencia de la esclavitud y el desarrollo del colonato, perfectamente válido hasta donde alcanza,[18] no llega a señalar el complejo de procesos interrelacionados que yo he explicado en § 6: *la caída en las cotas de explotación del trabajo de los esclavos* que se produce como consecuencia de la enorme difusión de la cría de esclavos, y tam-

bién *una creciente explotación de los hombres libres de condición humilde*, resultado material del hecho de que las clases propietarias estuvieran dispuestas a mantener su nivel de vida relativamente alto y tuvieran todo el control político necesario para permitirse rebajar la condición de los otros.

b) La segunda obra es un largo ensayo de Fustel de Coulanges, «Le colonat romain», que aparece en sus *Recherches sur quelques problèmes d'histoire* (París, 1885), 1-186. Fustel tiene mucho que decir sobre el desarrollo del colonato que sigue siendo auténticamente interesante. Hace especial hincapié en el hecho de que los *coloni* se endeudaban muchas veces hasta el cuello, como los colonos de Plinio el Joven, algunos de los cuales parece que llegaron a una situación desesperada, con sus atrasos (*reliqua*) aumentando cada vez más y la pérdida de las garantías que hubieran depositado (Plinio, *Ep.*, III.19.6-7; IX.37.1-3; cf. VII.30.3; IX.36.6; X.8.5). Existen en las obras de los juristas romanos citadas en el *Digesto* muchas referencias a las «rentas pendientes de los colonos» (*reliqua colonorum*). Seguramente éstas incluirían simplemente las rentas *que se debían* a la muerte del testador, y no sólo las rentas *vencidas* ya entonces y no pagadas, atrasadas (pues no he visto que ningún texto distinga entre ambos tipos); pero, naturalmente, podrían incluir también atrasos, como los *reliqua* que tanto preocupaban a Plinio (*Ep.*, III.19.6; IX.37.2). Otras obras más recientes han demostrado que Fustel se había equivocado respecto a ciertas cuestiones técnicas de derecho romano: en particular, estaba en un error al creer que era esencial que hubiera una renta fija en el contrato de arrendamiento romano, la *locatio conductio* (véase, *e.g.*, Clausing, *RC*, 161-162; Thomas, NM). Sin embargo, su obra resulta de lo más útil cuando demuestra lo humilde de la condición de los colonos del principado y la precariedad de su situación jurídica y económica. Horacio elige a los «*coloni* sin recursos» (*inopes coloni*: *Od.*, II.xiv.11-12) para ocupar el extremo opuesto a los «reyes». Luego los veremos dominados por sus terratenientes incluso en cuestiones de índole religiosa: en el año 251, san Cipriano llegaba a alabar a los terratenientes africanos que habían impedido a sus *inquilini et coloni* cristianos asistir al sacrificio público exigido por el emperador Decio (*Ep.*, LV.xiii.2), y aproximadamente hacia el año 400, los autoritarios terratenientes del norte de África se encargaron de convertir a sus *coloni* del donatismo al catolicismo (August., *Ep.*, 58.1) o viceversa (Aug., *C. Litt. Petil.*, II.184, 228).

c) La última de estas tres obras es un artículo de Bernhard Kübler (SCRK, esp. 580-588), que señala mejor que ningún otro libro que yo conozco la incomodísima situación en que quedaba el arrendatario en el contrato romano de *locatio conductio*. Vale la pena que llamemos aquí la atención sobre una cosa que recientemente ha señalado Elizabeth Rawson: «la rareza entre las clases altas [de finales de la república romana] de los arrendamientos, hecho que tal vez tenga que ver con la desfavorable situación ante la ley que tenía el colono» (*SRP*, ed. Finley, 87).

Y ahora, volviendo a lo que decía en el epígrafe titulado «III. Servidumbre por deudas» en III.iv acerca de la «ejecución personal» por deudas, tengo que señalar que el retraso en el pago de las rentas, que significaba una ruptura del contrato de *locatio conductio* entre terrateniente y colono, constituiría una deuda por la que el terrateniente tendría derecho a la «ejecución personal» contra el colono moroso, lo mismo que contra cualquier otro deudor. Puedo ahora añadir una reflexión importante a otra que adelantaba ya en III.iv (el párrafo inmediata-

mente anterior al que contiene la n. 70 de ese capítulo), respecto al hecho de que el *addictus* o *iudicatus*, que podía ver cómo se le aplicaba en la lengua popular la terminología propia de los esclavos, se habría visto obligado en muchas ocasiones en la práctica a trabajar para su acreedor. En efecto, ¿no resulta, realmente, de lo más verosímil que en una situación así el terrateniente soliera estar dispuesto a mantener al colono en las mismas tierras, *en unas condiciones aún más gravosas de las que normalmente le hubiera exigido a un colono voluntario*, y que el colono *prefiriera aceptar esas condiciones*, en vez de arriesgarse a convertirse en un *addictus* y ser metido simplemente en la cárcel, o que se lo llevaran a cualquier otra parte para saldar sus deudas? Por un párrafo del tratado de Calístrato *De iure fisci*, conservado en el *Digesto* (XLIX.xiv.3.6), sabemos que durante el segundo cuarto del siglo II se había ido desarrollando una práctica consistente en forzar a los arrendatarios de las tierras públicas a renovar sus contratos si no se podía encontrar a nadie que se hiciera cargo de la propiedad por el pago de la misma renta (también los arrendatarios de la recaudación de la contribución se vieron obligados de modo parecido a renovar sus contratos). Adriano, para rechazar ese procedimiento, hace referencia a él llamándolo «una *costumbre* totalmente inhumana» (*valde inhumanus mos*), de lo que debemos concluir que se había producido ya en numerosas ocasiones. Y según una provisión del emperador Filipo del año 244, se había prohibido «muchas veces» mediante rescriptos imperiales (*CJ*, IV.lxv.11) la retención de los «arrendatarios involuntarios o la de sus herederos» una vez expirado el plazo de arriendo. De hecho es fácil creer que los terratenientes particulares, al igual que los agentes imperiales, solieran intentar mantener a los colonos en sus tierras una vez expirado el plazo de sus contratos, aunque, naturalmente, no tuvieran ningún derecho a hacerlo, a menos, repito, que el colono tuviera deudas con el terrateniente; véase la referencia que se hace al comienzo de este párrafo a III.iv, que trata de la «ejecución personal» por deudas. Yo diría que en el caso del que se trata en *CJ*, IV.lxv.11, el colono no se hallaba en esa situación, sino que, si le hubiera debido al terrateniente la renta o el pago de algún préstamo y no hubiera podido saldar su deuda, la ley que se dictamina hubiera resultado inaplicable en ese caso.

14. En particular, había un factor, muy visible en Italia, que esperaríamos que actuara casi con la misma fuerza en el oriente griego: el tiempo y el esfuerzo adicional que tendría que dedicar el terrateniente que explotara sus fincas directamente con el trabajo de los esclavos, para obtener los mejores resultados, comparado con el terrateniente que arrendara sus tierras y el ímpetu que se daría así a los arrendamientos. Incluso el terrateniente que arrendara sus posesiones a colonos, se vería en ocasiones envuelto en muchas actividades de supervisión bastante pesadas, como podemos ver por algunas cartas de Plinio el Joven.[19] Pero, ante todo, las fincas que se dieran en arriendo requerirían normalmente menos atención por parte de sus dueños, con lo que disminuirían en parte los mayores beneficios, que, presumiblemente, pudieran producir las tierras trabajadas directamente por esclavos. Se consideró siempre muy necesaria la presencia del terrateniente en persona durante la mayor parte del año en la finca que fuera explotada directamente, como suelen reseñar los escritores antiguos.[20] Columela se lamenta de las pocas ganas que tenían muchos terratenientes de su época (mediados del siglo I) y sus esposas de quedarse en sus fincas e interesarse personalmente por ellas (*RR*,

I.*praef.*12-15; I.iv.8; XII.*praef.*8-10). Las señoras, dice, consideran el gastar unos cuantos días en la casa de campo «el negocio más sórdido que se pueda imaginar» (*sordidissimum negotium*). La solución obvia para esta gente consistiría en arrendar sus tierras en la mayor medida posible; y es de suponer que así lo hicieran las más veces, pues muchos latifundistas de occidente (y en alguna medida también en el oriente griego) poseían fincas diseminadas aquí y allá por diferentes lugares, que difícilmente hubieran podido supervisar en persona, aunque hubiesen querido hacerlo. La impresión que yo tengo es que, hasta finales de la república, los romanos ricos tal vez solieran tener fincas bastante concentradas en el mismo sitio (incluso las trece haciendas de Sexto Roscio se hallaban «casi todas a orillas del Tíber»: Cic., *Pro Sex. Rosc. Amer.*, 20), pero que a finales de la república, y en mayor medida aún durante el principado y el imperio tardío, es de suponer que tuvieran posesiones cada vez más dispersas (sobre todo en el imperio romano tardío oímos hablar de hombres que poseían fincas en muchas provincias distintas). Esto es lo que habría estimulado por sí solo los arrendamientos, por los motivos que acabo de explicar. Desde luego que no debemos dar simplemente por descontado, a falta de suficientes testimonios, que los arrendamientos se fueran haciendo más habituales de lo que lo habían sido durante la república: en eso estoy de acuerdo con Brunt, que ha reunido una colección utilísima de textos que se refieren a los arrendamientos hechos en Italia durante las épocas republicana y augústea (ALRR, 71, notas 27-33).[21] Sin embargo, me parece que los arrendamientos fueron aumentando a expensas de la explotación directa. Creo que buena parte de las fincas repartidas entre los veteranos retirados debieron de tratarse de ese modo. El Ofelo de Horacio es un caso de este estilo: su finca fue confiscada y traspasada a un veterano, del que se convirtió en *colonus* (*Sat.*, II.ii.2-3, 112-115, 127-135). Oímos también hablar de ciertos hombres que vendían sus fincas a condición de tomarlas de nuevo en arriendo, práctica que contempla el *Digesto*, XIX.i.21.4 (Paulo) y XVIII.i.75 (Hermogeniano). Debo añadir en este momento que el arrendamiento de las tierras a colonos no significaba en absoluto que dejase de utilizarse el trabajo de los esclavos (véase más adelante y también las notas 52-58).

15. Si hasta el momento me he centrado demasiado en los testimonios procedentes de Italia, se debe a que, como dije anteriormente, poseemos una documentación mucho más explícita procedente de allí de la que podamos tener del oriente griego, respecto a estos procesos que estoy describiendo, para el período del principado. En algunas provincias balcánicas del imperio romano, vemos que existen numerosos esclavos hasta aproximadamente mediados del siglo II; pero luego parece que la proporción de esclavos en el conjunto de la población disminuyó considerablemente. Lo ha probado, para el caso de Dalmacia, Wilkes, y, para Nórico, Géza Alföldy.[22] No obstante, en la mayor parte del mundo griego, sobre todo en Egipto, la producción de los esclavos no alcanzó nunca un nivel tan alto como el que llegó a tener en Italia durante el último o los últimos dos siglos de la república, y en particular no existieron, ni mucho menos, tantas fincas grandes como había en Italia, Sicilia y Norte de África, los *latifundia*, como generalmente se las ha llamado en épocas modernas, aunque en la Antigüedad esa expresión fue bastante rara y además tardía. Durante los últimos años de la república, Varrón llegaba a hablar de una gran finca llamándola *latus fundus*

(*RR*, I.xvi.4), pero la primera vez que aparece tal cual la palabra *latifundium*, que yo sepa, es en Valerio Máximo (IV.iv.7), que escribió hacia el año 30, durante el reinado de Tiberio, y que irónicamente hace referencia a los *magna latifundia*.[23] [illegible] grandes fincas podían ser explotadas, naturalmente, por esclavos o ser arrendadas a colonos o ambas cosas. Lo que tenemos es documentación literaria del siglo I que habla de grandes cantidades de colonos en occidente, especialmente en África. Séneca, en carta escrita a comienzos de los años sesenta, habla de «miles de *coloni*» que trabajan la tierra de (por lo que parece) varios propietarios distintos en Sicilia y África (*Ep.*, CXIV.26). Y el superintendente romano Agenio Úrbico (de época desconocida), que reproduce probablemente el *De controversiis agrorum* de Sexto Julio Frontino, escrito hacia los años 80 o 90, habla de determinados individuos que poseen fincas (*saltus*) en África «no menores que el territorio de algunas ciudades, y algunos incluso más grandes; y algunos tienen en sus haciendas una cantidad no pequeña de gente humilde [*non exiguum populum plebeium*] y aldeas del tamaño de una ciudad alrededor de sus villas».[24] Los mismos rasgos generales se producían en el mundo griego; y yo diría que, para lo que me interesa ahora, la principal diferencia entre Italia y el oriente griego estribaba simplemente en que el cambio de la producción esclavista a gran escala a lo que yo llamaría «producción campesina» (particularmente en la forma de arrendamientos de tierras en pequeñas parcelas a colonos) resultó menos visible porque en el oriente griego la producción campesina desempeñaba ya un papel relativamente más importante. Debo reconocer que no he podido recoger suficientes testimonios procedentes de las distintas regiones por separado. Las cifras de las casas de esclavos en el mundo griego durante el período romano simplemente no existen en absoluto, excepto en el caso de afirmaciones de carácter retórico como la que aparece en san Juan Crisóstomo, *Hom. in Matth.*, 63.4, en *MPG*, LVIII.608 (terratenientes antioquenos que poseen uno o dos millares de *andrapoda*). No conozco ninguna estimación del número de esclavos que había en el territorio de ninguna ciudad griega de época romana, excepto una que aparece de forma incidental en Galeno, y que probablemente es bastante poco fidedigna, para la segunda mitad del siglo II, en la que se afirma que en su ciudad, Pérgamo, había 40.000 ciudadanos, además de «viudas y esclavos» hasta llegar a un total de 80.000, de lo que posiblemente hemos de deducir que Galeno, que difícilmente podría *saber* el número de esclavos que había en Pérgamo, lo estimaba en aproximadamente 40.000 (*De cogn. curand. animi morbis*, 9, en los *Opera omnia* de Galeno, V.49, ed. C. G. Kühn, 1825).

16. Aunque todavía no podría probarlo frente a la oposición de los escépticos, yo creo que la condición del campesinado a lo largo de la mayor parte del imperio romano, incluidas las regiones griegas, se fue deteriorando notablemente durante los tres primeros siglos de la era cristiana, al mismo tiempo que mejoraba en cierto modo la situación de los esclavos, especialmente si se convertían *de facto* en colonos (véase § 12). Esta decadencia en la condición del campesinado (y, por supuesto, de todos los hombres libres pobres) se vio facilitada por un deterioro de sus derechos jurídicos (en la medida en que tuvieran alguno), por los medios que especificaré después en VIII.i, y, en el mundo griego, debido a la extinción final de la democracia (véase V.iii y el apéndice IV). Los diversos procesos (económicos, jurídicos y políticos) se hallaban estrechamente relacionados; pero los aspec-

tos jurídicos y políticos están mejor documentados y pueden describirse con mayor precisión, por lo que me ha parecido más conveniente tratarlos por separado, aislándolos de los económicos, que constituyen un perfecto revoltijo de pequeños fragmentos de materiales procedentes de zonas muy distintas del imperio que evolucionaban de maneras muy diversas y a velocidades distintas, por mucho que el resultado final —al que no se llegó en absoluto simultáneamente en todas partes— fuera en gran medida el mismo en la totalidad de una zona tan amplia. Lo que más me gustaría saber, pero que no he podido descubrir más que en muy pequeña medida, es el peso relativo que tenían a comienzos y mediados del principado los tres principales gravámenes que se impusieron a los campesinos (véase la sección ii de este mismo capítulo), a saber, el de las rentas, las prestaciones obligatorias (tales como las *angariae*), y los impuestos, y cómo fueron cambiando a lo largo de los años.

17. Todavía no estamos lo suficientemente preparados para hacernos cargo de cómo se convirtió en siervos a la mayoría de la población libre que trabajaba en la agricultura durante el imperio romano, fenómeno que se produjo a partir de las postrimerías del siglo III. Antes de hacerlo, tenemos dos problemas importantes relacionados entre sí, a los que no hemos hecho aún referencia en este libro, pero que hemos de examinar brevemente. El primero de ellos, que fue llamándome poco a poco la atención a medida que iba trabajando en la aparición del colonato tardorromano, es una cuestión de tanta envergadura como el asentamiento de los *barbari* dentro del imperio. Ya se discutió en plenos años cuarenta del pasado siglo, por Zumpt y Huschke (véase Clausing, *RC*, 44-49, 57-61, 77-89); Otto Seeck (*GUAW*, I⁴.i.407; ii.591-592) nos da una relación muy breve pero más modernizada del asunto, al formular una importante teoría que discutiré con relación al segundo de los dos problemas que acabo de mencionar y algunos de sus aspectos han llamado mucho la atención en los últimos años; pero no conozco ningún informe de conjunto más reciente. Se trata de un asunto demasiado vasto como para tratarlo con propiedad en este libro: suscita una multitud de cuestiones muy técnicas, como la naturaleza de los *laeti* y los *gentiles*, e implica asimismo el examen de los documentos epigráficos y arqueológicos, y también muchos pasajes de literatura, algunos de los cuales resulta muy difícil evaluar. No obstante, en el apéndice III he aportado, con unos cuantos comentarios, toda la documentación al respecto que conozco y que a mi juicio puede ser importante respecto al asentamiento de los *barbari* en el imperio desde el siglo I a finales del VI. Ello dará por lo menos cierta idea del alcance de dichos asentamientos, que creo que sorprenderá a la mayoría y podrá ser de utilidad para los que quieran seguir investigando el tema. No necesito defenderme en absoluto por dirigir cierta atención a estos fenómenos, por mucho que afecten a la parte occidental del imperio en mayor grado que al oriente griego, pues la introducción como residentes de grandes contingentes de bárbaros en el imperio, que por cierto llegaban a sumar en su totalidad centenares de millares, es algo que evidentemente se ha de tener en cuenta cuando examinamos la cuestión de la «decadencia y caída» (cf. el capítulo VIII), especialmente si consideramos, como hacen tantos autores modernos, que un aspecto importante de ese proceso fue una «escasez de la mano de obra», ya fuera en sentido absoluto, por un descenso general de la población, o (como yo preferiría) en sentido relativo, por un desvío de la mano de obra de las tareas

productivas, sobre todo en la agricultura, a otras esferas de la actividad que, por muy importantes que fueran en sí mismas, no estaban directamente relacionadas con la producción, como pudieran ser el ejército y el funcionariado civil imperial.[25] Me volveré a ocupar de este asunto en § 19, tras encargarme del segundo de los problemas que mencioné al comienzo de este párrafo.

18. Mi segundo problema se suscita a partir de un determinado texto del *Digesto*, que, a mi juicio, tiene importancia a la hora de hacer cualquier intento de rastrear la aparición de la servidumbre del colonato tardorromano. Dicho texto, *Dig.*, XXX.112. *pr.*, es un extracto de las *Instituciones* de Elio Marciano, uno de los últimos grandes juristas de la época del derecho romano, que escribió probablemente en torno al año 220.[26] Se divide en dos partes: una breve sentencia del propio Marciano, seguida de una referencia a un rescripto adjunto de los emperadores Marco Aurelio y Cómodo. Este rescripto puede datarse con bastante precisión entre el año 177, en el que Cómodo fue nombrado coaugusto de su padre, y la muerte de éste el 17 de marzo de 180. El texto reza así:

> *a*) Si alguien deja en herencia *inquilini* sin las tierras a las que están ligados [*sine praediis quibus adhaerent*],[26a] el testamento será legalmente inválido [*inutile*];
> *b*) Pero la cuestión de si debe hacerse una tasación [*aestimatio*, *sc.*: de lo que el heredero debe pag.. al legatario como equivalente, en compensación] ha de decidirse con arreglo a los deseos del testador, según un rescripto de los divinos Marco y Cómodo.

Si lo interpretamos según su sentido natural, el pasaje implica que el primero de los dos aspectos que señala, es decir *a*), era una ley ya establecida, y que lo que decidían en 177-180 los emperadores era que en caso de producirse un legado inválido de *inquilini* sin que fuera acompañado de las tierras a las que estaban ligados, el valor de dicho legado había de tasarse (para que el heredero pudiera compensar al legatario en la medida en que lo beneficiaba el error en la manda). En cualquier caso, podemos tener la seguridad, si admitimos el texto tal como está, de que hacia el año 180 como muy tarde había ya una ley en vigor que sentenciaba que *los «inquilini» a los que se considerara ligados a determinadas tierras* no podían ser legados por separado de esas tierras (debo aclarar que nuestro texto no trata de *inquilini* en general, sino de algún tipo especial de ellos).[27]

La propia utilización del término *inquilini* en esta forma puede que a algunos les parezca que suscita un problema en sí mismo, pues suele suponerse que durante el principado la palabra *inquilinus*, utilizada en textos jurídicos, significa normalmente «persona que vive en una casa de alquiler» (así Berger, *EDRL*, 503), el que arrienda una casa, y no el ocupante de una finca o parcela, que sería un *colonus*. No obstante, a mi juicio, hemos de entender que la palabra *inquilinus* se utiliza aquí en su sentido menos técnico de ocupantes de cualquier tipo de tierra (cf. Justino, XLIII.iv.5). Desgraciadamente, el hecho de que se utilice el término *praedia* tampoco es decisivo. Lo único que nos dice es que se trata de cualquier tipo de propiedad inmobiliaria: en principio, tanto los *praedia urbana*, una parte importante de los cuales son los edificios, como los *praedia rustica*, esencialmente solares tanto edificados como no (véase, *eg.*, *Dig.*, VIII.i.1; 14.*pr.*; ii, esp. 2, así como iii, esp. 1 y 2; iv.6.*pr.* y 1; iv.12).

Lo más extraordinario de este texto es que los *inquilini* en cuestión se definen *ligados* a los *praedia*, según la expresión *praediis quibus adhaerent*. Se ha presentado una explicación de este texto que, caso de ser correcta, nos proporcionaría una solución clara y limpia y nos quitaría todo tipo de preocupaciones por las posibles consecuencias que se pudieran derivar. Es la teoría de Otto Seeck, publicada por primera vez en 1900 en un artículo sobre el colonato (*RE*, IV.i.483-510, en 494-497) y expresada de nuevo en la descripción que hace del colonato tardorromano en su voluminosa historia de la decadencia del mundo antiguo (*GUAW*, I⁴.i.404 ss., esp. 405-407, así como ii.585-590). Seeck sugería que estos *inquilini* de nuestro texto, lejos de ser *inquilini* de los corrientes, serían *barbari* establecidos por el emperador Marco, principalmente en las regiones fronterizas del imperio romano, después de sus guerras marcománicas (sobre las cuales, véase VIII.ii); y que estos residentes son los *laeti* que vemos que existen desde la época de Diocleciano, que, efectivamente, eran germanos establecidos en tierras pertenecientes al imperio (a las que después se llamará *terrae laeticae*), al parecer con la doble obligación de cultivarlas y prestar servicio militar; y que la vinculación a la tierra que tenían estos hombres no era sino la consecuencia natural de su asentamiento, que prefiguraría el colonato servil del imperio tardío. La fecha de nuestro rescripto constituiría, *prima facie*, un argumento a favor de Seeck, pues durante los años setenta del siglo II se realizaron sin duda asentamientos de *barbari* en una medida apreciable (véase el apéndice III, § 7), y las circunstancias a las que hace referencia Marciano debieron de surgir precisamente en esa época, si es que es a eso a lo que se refiere el rescripto de finales de 170. Es perfectamente concebible que un terrateniente en cuyas tierras se hubieran asentado germanos (tanto si se les identifica con los posteriores *laeti* como si no) intentara legarlos aparte de las tierras que originalmente se les habían adjudicado. Por desgracia no se nos dice el motivo por el que el dejar en herencia estos *inquilini* se consideraba inválido. Si efectivamente eran germanos (*laeti* o no), bien pudiera ser que se les considerara inseparables de las tierras en las que originalmente se les había asentado, y que, como máximo, se les pudiera dejar en herencia sólo junto con esas tierras. Voy a dejar a un lado de momento la cuestión de qué ley se aplicaría en caso de que no fueran germanos *laeti* o algo parecido. Unos especialistas han aceptado la teoría de Seeck (con más o menos modificaciones) y otros la han rechazado;[28] pero no he visto que se aporte ningún argumento de peso en contra suya, si bien tampoco he encontrado ningún argumento adicional a su favor. Si fuera cierta, esta teoría nos proporcionaría un interesante adelantamiento del colonato servil tardorromano, que (como luego veremos en §§ 20 ss.) no cabe duda de que vinculaba buena parte de la población trabajadora agrícola del imperio romano a la tierra de una manera u otra. El único argumento con un poco de peso en contra de Seeck es que no tenemos más documentación que hable de colonos «bárbaros» vinculados a la tierra durante más de un siglo: el primer texto al respecto sería la referencia que se hace a los *laeti* en el Panegírico latino IV (VIII), de 1 de marzo de 297, que mencionamos en el apéndice III, § 14a (rechazo por ficticias las parcelas inalienables que aparecen en *Hist. Aug.*, *Alej. Sev.*, 58.4, que pretende referirse a las tierras concedidas a soldados romanos, no a *barbari*).

Me parece que los que no aceptan la teoría de Seeck pasan por alto, por lo general, dos problemas. En primer lugar, ¿cómo se iba a decir, en ningún sentido,

ya en los años 170, que los *inquilini* corrientes se hallaban «ligados a sus tierras»? Y en segundo lugar, ¿cómo iba a pensar ningún terrateniente de esa época que tenía derecho a legar a sus *inquilini*, con o sin las tierras a las que misteriosamente se hallaban «ligados»? Si tiene razón Seeck, no se suscitan tales problemas; pero si rechazamos su teoría o dudamos de ella, no puede ignorárselos sin más, como han hecho varios críticos de Seeck. No conozco ningún testimonio de que se pensara que un ocupante (*colonus* o *inquilinus*) en general pudiera ser dejado en herencia durante el principado; sin embargo, cuando se introdujo el colonato servil, durante el imperio tardío, y dejó de poderse separar a los colonos de las tierras que tenían arrendadas, entonces, por supuesto, se podía —y de hecho se debía— traspasarlos con las tierras en herencia o por venta o por manda testamentaria. Por lo que puedo ver, los colonos durante el principado no formaron nunca parte, desde luego, del *instrumentum* de una finca, de su equipo, pues se hubiera mencionado específicamente en el arriendo o en las mandas testamentarias, o se hubiera afirmado que acompañaban automáticamente a la finca que se arrendara o dejara en herencia con o sin las expresiones *cum instrumento* o *instructum*. Los juristas romanos se las veían y se las deseaban para definir con precisión qué es lo que se incluía en el *instrumentum*, tanto en el *Dig.*, XIX.ii.19.2, en la parte que trata de los contratos de *locatio conductio* (que incluyen lo que llamamos tierras de arriendo), como, con mayor extensión, en cualquier otra parte de él que trate de mandas testamentarias (XXXIII.vii), pues las fincas solían legarse —tal vez casi siempre— con su *instrumentum*. Los esclavos, por supuesto, podían formar parte de él, pero el *colonus* esclavo, que hemos examinado en § 12, no se consideraba parte del *instrumentum* de la finca de la que se le tenía por arrendatario (*Dig.*, XXXIII.vii.12.3) y, *a fortiore*, a un *colonus* o *inquilinus* libre normal y corriente no se le tendría tampoco por tal. Bien es cierto que algunos autores (incluso Jones: véase más adelante) han tomado a los *inquilini* de Marciano por esclavos; pero, si lo hubieran sido, resulta inconcebible, desde luego, que se considerara inválida una manda en la que se les legara por separado de las tierras en las que casualmente pudieran estar trabajando. Leonhard los consideraba *grundhörige Sklaven* (*RE*, IX.ii[1916].1559, s. v. *inquilini*). Pero nunca aparece la categoría de esclavos vinculados a la gleba, por lo que yo sé, al menos, hasta el siglo IV, quizá no antes de *c.* 370 (véase III.iv y su nota 16). Por consiguiente, no se resuelve nuestro problema por considerar esclavos a los *inquilini* de Marciano; y tengo la seguridad de que, en ningún caso, se hubiera referido Marciano a los esclavos llamándolos «inquilini». También me resulta inexplicable la afirmación que hace Piganiol (*EC*², 307, n. 2), según la cual: «En el siglo III, a todo *colonus* puede llamársele *inquilinus* (esta observación explica el texto de Marciano)», pues, desde luego, no tiene nada que ver. Incluso A. H. M. Jones demostraba una imprecisión nada corriente en él al tratar del texto que acabamos de examinar: no estoy seguro de entender lo que quiere decir con la frase «las personas llamadas *inquilini* deben de ser esclavos, pues, si no, no se las dejaría en herencia, pero están ligados a la tierra y sólo serían enajenables junto con ella»; la siguiente frase tal vez sea un recuerdo algo imperfecto de Seeck, si bien no se le menciona para nada (véase *SAS*, ed. Finley, 291-292).

Supongo que es posible que Saumagne tenga razón al pensar que el texto de Marciano se vio interpolado, y que originalmente no contenía la frase «sin las

tierras a las que se hallan ligados» (ROC, 503, n. 3). Instintivamente viene la objeción de que, en tales circunstancias, no podría haber ninguna *aestimatio* (véase más arriba), pues ¿cómo se iba a poder hacer una tasación de hombres libres? Como podemos leer en el *Edictum Theodorici*, 94, *Homo enim liber pretio nullo aestimatur* (la misma objeción se podría hacer al intento de borrar simplemente *quibus adhaerent*). Sin embargo, una valiosa nota de Fustel de Coulanges (véase de nuevo la n. 28), podría proporcionarnos una respuesta a nuestra objeción: la tasación en la *aestimatio* podía basarse en la cantidad de rentas que hubiera recibido el legatario si hubiera sido válida la manda que le adjudicaba los *inquilini*. Si vamos a suponer que lo que hubo fue una interpolación en el *Digesto*, XXX.112.*pr.*, puede que esta fuera la solución a nuestro problema, pero si rechazamos esta posibilidad y también la teoría de Seeck, sólo se me ocurre una posible interpretación del texto de Marciano. Por lo que yo llego a ver, los ocupantes (*coloni* o *inquilini*) de una finca sólo tenían que ver con el *instrumentum* en la medida en que debían las rentas: efectivamente, los *reliqua colonorum* forman normalmente parte del *instrumentum*. ¿No pudiera darse el caso de que los *inquilini* de Marciano hubieran dejado de pagar sus rentas (o hubieran cometido cualquier otra ruptura del contrato de ocupación de la finca), y que su propietario los hubiera sometido a algún tipo de servidumbre por deudas? Como vimos en III.iv, podía considerarse que un hombre era el propietario de su deudor convicto (*iudicatus*), lo que bastaba para llevárselo como si fuera un objeto robado (*furtum*: Gayo, *Inst.*, III.199). ¿No pudiera ser que los ocupantes de la finca del testador de Marciano fueran *iudicati*? En ese caso, éste hubiera pensado que tenía todos los motivos para dejarlos en herencia, aunque resulta difícil de entender por qué tendría que considerarse inválida esta manda. Es una lástima que no se nos dé el motivo de esta decisión. Yo diría que la teoría de Seeck es posiblemente bastante correcta, pero dejaría la cuestión abierta en términos generales, con las dos alternativas que acabo de mencionar como posibilidades distintas. Sin embargo, véase la n. 26a.

19. Una ojeada al apéndice III puede dar idea del extraordinario alcance que tuvieron los asentamientos «bárbaros». Un aspecto de este fenómeno sobre el que ha proliferado enormemente la bibliografía en estos últimos años es el de los *laeti*, y su relación (si es que alguna tienen) con la llamada *Reihengräberkultur* (en la Francia nordoriental y los Países Bajos) y con otras categorías de *barbari* tales como los *gentiles* y los *foederati*.[29] La primera mención que existe de los *laeti*, como dije antes, acontece en el año 297; puede rastreárseles varias veces en Ammiano Marcelino durante el reinado de Constancio II, así como en otros escritores cuales Zósimo y Jordanes; poseemos textos de leyes que hacen referencia a ellos desde 369 hasta 465; vuelven a aparecer en la *Notitia dignitatum*, principalmente en la prefectura de las Galias; y, al parecer, hay referencias a ellos incluso en un papiro de Ravena, ya a mediados del siglo VII (*P. Ital.*, 24, líneas 1, 21, 46-47), y todavía en otros textos posteriores.[30]

Queda fuera del objetivo de este libro el hacer una discusión sobre la condición que tenían los *barbari* asentados en el imperio romano, por lo que me limitaré a hacer dos observaciones respecto a ellos. En primer lugar, queda claro que los términos de sus asentamientos podían diferir enormemente;[31] y en segundo, su instalación dentro del imperio, que desde un punto de vista estrictamente

cultural pudiera haber contribuido a la *decadencia* del imperio, si se la considera desde sus aspectos *económicos*, debe tenérsela, sin duda, por una contribución (por temporal que pudiera ser su efecto en cada caso) a la *conservación* del mismo. Trataré brevemente cada uno de estos dos puntos por separado.

Por lo que se refiere a los términos de su asentamiento, podemos distinguir a grandes rasgos dos grupos de *barbari* establecidos: los que se convirtieron en meros colonos (*coloni*) y los que probablemente recibieron tierras en propiedad franca. Poseemos una documentación directa muy escasa, pero yo diría que la inmensa mayoría de los *barbari* que llegaran después de haberse rendido a los generales o haber sido capturados por ellos debieron de convertirse en simples colonos (a veces quizá de haciendas imperiales), mientras que muchos (probablemente la mayoría, si no todos) de los que entraron en el imperio voluntariamente por contrato debieron de recibir las tierras en propiedad,[32] o al menos con algún tipo de ocupación provechosa, como por ejemplo la enfiteusis (sobre la cual véase la sección ii de este mismo capítulo). Naturalmente, cuando se le concedían tierras a un rey o jefe y a su tribu, la condición de los individuos podría variar enormemente: el jefe y quizá alguno de sus seguidores se convertirían en propietarios francos y arrendarían parcelas a los más humildes. Los testimonios inequívocos son raros, pero de los asentamientos que se enumeran en el apéndice III el n.° 23 hace específicamente referencia a *coloni* y en varios otros casos los recién venidos parece que no son, con seguridad, más que simples colonos.[33] Si exceptuamos quizá unos cuantos casos, en los que un emperador se veía obligado a conceder tierras (que debían de encontrarse ya en poder de los *barbari* en cuestión), es de suponer que las tierras quedaran sujetas a los impuestos imperiales, e implicarían asimismo la posibilidad de prestar servicio militar; ocasionalmente, la condición tributaria de los beneficiarios de las tierras se menciona específicamente.[34] Respecto al *hospitium/hospitalitas*, véase la n. 34a.

Respecto a la segunda de mis observaciones (véase el penúltimo párrafo), que indicaba que cualquier «barbarización» que pudieran suponer estos asentamientos debía verse equilibrada por ventajas económicas a corto plazo, haremos las clarificaciones que requiere. No hablaré para nada del proceso de «barbarización» que tantas veces se ha discutido. Me parece a mí que los beneficios económicos fueron bastante más importantes, si recordamos la caída de los niveles de explotación del trabajo de los esclavos derivada de las dificultades que tenía el mundo grecorromano, desde comienzos del principado, para obtener gratuitamente esclavos o para adquirirlos a muy bajo precio fuera del marco de su economía, y si nos acordamos también de la cría de esclavos dentro de su propio marco económico, que consecuentemente debió de aumentar (véase § 6 de esta misma sección). Los asentamientos bárbaros debieron de tener, diría yo, unos efectos económicos enormemente beneficiosos (aunque fueran temporales en cada caso) que los historiadores no han tenidos en cuenta, pero que resultan cada vez más obvios al darnos cuenta de que todos aquellos asentamientos en los que los recién llegados pasaron a ser meros colonos, y (en menor medida) la mayoría de los que tenían propietarios francos, proporcionaban *tanto reclutas para el ejército como fuerza de trabajo adulta, cuyos costes de producción no recaían en la economía grecorromana* (el reclutamiento podía seguir efectuándose indefinidamente, por supuesto, pero en cada caso sólo una generación de trabajadores sería la que no se hubiera

producido dentro del marco de la economía). Ya he hecho hincapié en que la cría de esclavos dentro del marco de la propia economía implicaba grandes pérdidas de trabajo, no sólo porque el simple proceso de cría requiere que se den a los esclavos mejores condiciones de vida en conjunto y porque las madres trabajan menos durante los períodos de embarazo y lactancia, sino además porque en la Antigüedad destacaban las altas tasas de mortalidad materna e infantil (véanse §§ 6 [*b*] y 8 de esta misma sección). Los asentamientos «bárbaros», pues, producían exactamente lo que más necesitaba la economía romana: labradores adultos (muchos de ellos también soldados en potencia), cuyos costes de nacimiento y crianza habían tenido lugar totalmente fuera del marco de la economía, y que normalmente proporcionarían un excedente, ya fuera en forma de renta, o productos que ellos mismos no consumieran, o bien, en último término, mediante contribuciones; y muchos de los que no tuvieran ganas de trabajar en la agricultura habrían estados dispuestos a servir como soldados en el ejército romano. Bien es cierto que a veces —especialmente cuando se había concedido en calidad de posesión franca una gran cantidad de tierras— el estado no podía sacar en un determinado asentamiento más que un pequeño excedente, como máximo, ya fuera en rentas, impuestos o especie; y que de vez en cuando oímos hablar efectivamente de que el emperador está de acuerdo en pagar subvenciones a los «bárbaros»; pero, en todo caso, los recién venidos proporcionarían los reclutas tan necesarios para el ejército, y probablemente la gran mayoría de ellos pagaría por lo menos impuestos por sus tierras. Los que se convirtieran en *coloni* proporcionarían, naturalmente, un excedente mucho más sustancioso. Después de recordar que se han enviado «bandadas de cautivos bárbaros» a «tierras abandonadas que les han sido adjudicadas para que las cultiven», un entusiasta panegirista de Constancio I se alegra en 297 porque «Ahora el cámavo ara para mí, lo mismo que el frisio ...; el labrador bárbaro rebaja el coste de la comida. Y si se le llama a filas, responde, mejorando con la disciplina ...; se felicita por servir con el título de soldado (*Paneg. Lat.*, IV[VIII].ix.3)».

No está claro cómo era de grande el excedente que se podía sacar de toda una tribu de germanos asentada en su totalidad en unas tierras que habían pasado a ser de su propiedad, pero no hemos de infravalorar la cantidad de producción agrícola que pudiera esperarse que realizaran, y que se vería reflejada, naturalmente, en sus niveles de contribución (la cuestión de las actividades agrícolas y pecuarias de los germanos se trata de forma admirablemente resumida y clara en dos libritos de E. A. Thompson: *EG*, 1965, y *VTU*, 1966).[35] Incluso en tiempos de Julio César, los germanos, aunque por entonces fueran principalmente pastores, practicaban ya la agricultura en diversos grados, aunque fuera a unos niveles muy primitivos. Y por los años en que escribía Tácito (más o menos las dos primeras décadas del siglo II),[36] el papel que tenía la agricultura en la economía de muchas tribus germánicas, en todo caso en la de las que más influidas estaban por su contacto con el mundo romano, había aumentado considerablemente: se conocía incluso la esclavitud agrícola (Tác., *Germ.*, 25.1: véase § 12 anterior). No hemos de suponer que las características de retraimiento ante el trabajo, que tan vivamente nos pinta Tácito, fueran corrientes entre los germanos: son sólo los hombres de viso los que nos cuenta que se pasan el día sin hacer nada en tiempos de paz, sin hacer más que comer y dormir, dejando sus hogares y campos al cuidado de «las

mujeres, los viejos y los miembros más débiles de la familia» (*Germ.*, 15.1; cf. 14.4, 26.1-2, 45.4, 46.1). Los cambios producidos en la economía de los distintos pueblos germánicos dependieron en gran medida de cuán expuestos estuvieran a la influencia romana. Los testimonios son escasos y principalmente de carácter arqueológico, pero da la casualidad de que existen unos cuantos buenos testimonios literarios que nos hablan de un aumento considerable del empleo de esclavos por parte de los dos grupos de pueblos germánicos excepcionalmente adelantados, los marcomanos y los cuados (de la otra orilla de la cuenca media del Danubio) durante los siglos II y III, y los alamanes (al oriente de las cuencas alta y media del Rin) durante el IV; y, en todo caso, en este último pueblo queda claro que los esclavos se empleaban en la agricultura, si bien sólo por parte de los dirigentes (véase Thompson, SEG, 26-29 = *SCA*, ed. Finley, 200-203). Y los visigodos y ostrogodos, que desempeñaron un papel importantísimo en la historia de los asentamientos «bárbaros» durante la segunda mitad del siglo IV y a lo largo del V en su totalidad, parece que eran principalmente agricultores incluso antes de que los hunos, en su gran movimiento de expansión hacia occidente durante los años 370, conquistaran a los ostrogodos y empujaran a los visigodos a buscar refugio en territorio romano, cruzando el Danubio. De los asentamientos que enumeramos en el apéndice III, sólo uno o dos parece que fueran pueblos nómadas o seminómadas, y, por consiguiente, no habrían podido proporcionar a los romanos ningún tipo de excedente, aunque no fuera más que mediante impuestos, excepto acaso con los productos de sus rebaños de ovejas y vacas; pero dudo mucho que podamos decir esto de nadie más que de las tribus hunas, como la de los cotrigures (apéndice III, n.° 30d; cf. 26): entre los germanos, hasta los excepcionalmente «bárbaros» hérulos eran, al parecer, en parte agricultores (*ibidem*, 29d y 30a).

20. Llegamos ahora al punto en el que una parte considerable de la población trabajadora agrícola, que hasta la fecha era libre, se ve jurídicamente vinculada a la gleba, de una u otra manera. No tengo ni la menor duda de que ello empezó a producirse hacia finales del siglo III, formando parte de la gran reforma del sistema de impuestos regulares introducida por Diocleciano (284-305), y que se hizo general durante el siglo IV. La naturaleza de esta innovación se ha expuesto rara vez con propiedad. En mi opinión, la única relación que de ello se hace que señale completamente su carácter fundamental (y, por consiguiente, una de las aportaciones más clarificadoras que se han hecho al estudio de la historia antigua en los tiempos modernos) es la de A. H. M. Jones; pero incluso algunos de los que hacen referencia al tratamiento que él hace del tema, no han llegado a entenderlo del todo.[37] No sólo los colonos en arrendamiento, sino *la totalidad de la población agrícola trabajadora* de todo el imperio romano, que estuviera inscrita en las listas de contribuyentes, se vio ligada a la tierra con una base hereditaria, pasando así a un estado de servidumbre, o (en la medida en que se tratara de campesinos propietarios) a lo que yo llamo de «cuasiservidumbre» (véase después). Parece que el *campesino propietario* (el campesino dueño absoluto de su tierra),[38] que entraba en el censo con esa categoría, por pequeña que fuera su parcela y tanto si tenía tierras arrendadas a otro como si no, se veía vinculado a su *aldea*,[39] mientras que el campesino que no era *más que colono arrendatario* se veía vinculado a la *finca o parcela* que tuviera alquilada, como *colonus, siempre que* su

nombre apareciera en la declaración del censo de su terrateniente. En este último caso, el terrateniente sería normalmente un propietario, pero podía ser simplemente un contratista de arriendos, tal como luego explicaremos en § 22, *e.g.*, el *conductor* de una hacienda imperial o eclesiástica, que solía ser un rico. El hecho de que se adoptaran distintos sistemas de registro en el censo en las distintas regiones del imperio trajo consigo algunas complicaciones, y bien pudiera darse el caso de que estuviera simplificando excesivamente la cuestión al señalar sólo los dos grandes grupos que he mencionado. Pero en algunas regiones —probablemente en la mayoría—, incluidas en cualquier caso Asia Menor y las islas del Egeo, Tracia e Iliria, tenemos motivos para creer que los terratenientes incluían en sus declaraciones los nombres de todos los colonos que no fueran a su vez propietarios francos de alguna finca. No obstante, en otras regiones, incluido al menos Egipto (sobre el cual tenemos algunos testimonios sólidos) y probablemente Palestina y algunas provincias de la prefectura de las Galias, los nombres de los colonos arrendatarios no se incluían en las declaraciones del censo de los terratenientes a quienes arrendaban sus parcelas, sino sólo en los de sus aldeas, aunque no poseyeran finca alguna además de la parcela que tuvieran arrendada: en estas regiones, al parecer, los colonos se hallaban vinculados no a las fincas o parcelas que tuvieran arrendadas, sino a sus aldeas, como si fueran todos campesinos propietarios.[40] La situación general, si la he analizado correctamente (y no tengo la completa seguridad de que así sea), puede resumirse de la siguiente manera:

1. El campesino que poseía algunas *tierras en propiedad franca* se incluía en la declaración de censo dentro de su aldea y se hallaba *vinculado a la aldea*, tanto si poseía tierras arrendadas como si no.

2. La situación del campesino que no tenía ninguna propiedad rústica franca sino que *sólo era arrendatario* difería según la región en la que viviera: parece que *a*) en algunas regiones (incluido por lo menos Egipto, y probablemente también Palestina y algunas provincias de la prefectura de las Galias) era incluido, al igual que el propietario, en la declaración del censo dentro de su aldea y se hallaba *vinculado a su aldea*; pero *b*) en otras regiones (quizá en la mayoría de ellas, aunque desde luego en Asia Menor, las islas del Egeo, Tracia e Iliria) era incluido en la declaración del censo de su terrateniente y se veía *vinculado a la finca o parcela que tuviera alquilada* (me parece que sólo estos últimos eran *adscripticii* propiamente dichos, aunque puede que a veces se utilizara esta expresión también para designar a los miembros de mi grupo *2 a*).

Estas reformas de tan largo alcance significaban el convertir en siervos a una grandísima parte de la población trabajadora agrícola del imperio, con la finalidad de facilitar su creciente explotación, sobre todo a través de las contribuciones fiscales, por no mencionar las prestaciones forzosas y las levas militares, cosa que se había hecho imprescindible para sostener el imperio romano en la forma en la que lo habían reorganizado Diocleciano y Constantino. Esa reorganización la consideraban imprescindible sus autores, por supuesto, por el interés común de todos, para la conservación del imperio, amenazado como estaba entonces, más que nunca, por los «bárbaros», por el creciente poderío de Persia, regida por los Sasánidas, y por las destructivas rivalidades internas que se producían para conseguir el control del poder imperial (véase el capítulo VIII, sobre todo la sección iv). No obstante, las clases propietarias estaban decididas a mantener su dominio, de

lo que eran muy capaces, así como su privilegiada situación económica; conque, cuanto más rico fuera uno y más alto su rango en la jerarquía social y política, tanto más verosímil sería que lograra conservar e incluso fortalecer su posición, aunque tuvieran que sacrificarse en el proceso unos cuantos individuos prominentes. Por consiguiente, la gran reorganización se realizó principalmente en beneficio de las clases propietarias en su conjunto; y para ellas, o en todo caso para su capa más alta, durante un tiempo obró milagros (cf. VIII.iv). Llegamos ahora al período que se llama normalmente «imperio romano tardío», en el que los emperadores, a partir de Diocleciano, alcanzaron una posición todavía más alta, que les permitía (si tenían la suficiente destreza) ejercer un control aún mayor, en interés colectivo de la clase gobernante. Pero como explicaré luego en VI.vi, es un error imaginarnos que se produjo un cambio fundamental en la naturaleza del gobierno imperial al pasar del «principado» al «dominado», a comienzos del imperio tardío. El *Princeps* (como normalmente se le llamaba) fue siempre en la práctica un monarca virtualmente absoluto, y el rasgo más significativo de los cambios que se produjeron con la llegada del imperio tardío fue una intensificación de las formas de explotación, cuyo elemento más importante tal vez fuera, a largo plazo, la introducción de la servidumbre generalizada.

21. Creo que Jones tenía razón al pensar que la ley que vinculaba a los campesinos a sus aldeas o fincas era «básicamente una medida fiscal, ideada con la finalidad de facilitar y asegurar la recaudación del nuevo impuesto de capitación, pero que no pretendía específicamente la vinculación de los colonos a sus fincas»; pero luego «los terratenientes vieron que la ley era de mucha utilidad para retener a sus colonos y reclamarlos si se marchaban», de modo que los emperadores extendieron esa media original en beneficio de aquéllos (véase especialmente *CJ*, XI.li.1, de Teodosio I), aumentando la dependencia que los colonos vinculados tenían respecto a sus terratenientes mediante una serie de leyes promulgadas durante los siglos IV y V (Jones, *RC*, en *SAS*, ed. Finley, 293-295; cf. Jones, *RE*, 406-407; *LRE*, II.796-801). Sin embargo, los campesinos propietarios, aunque siempre fueron muchos, sobre todo, en cualquier caso, en el oriente griego, no revistieron especial importancia frente a la clase de los terratenientes, y las leyes que los vinculaban a sus aldeas no parece que fueran puestas en vigor, excepto cuando las propias aldeas tomaban cartas en el asunto (como podemos ver en *P. Thead.*, 16-17) para detener las deserciones en masa, que probablemente eran cosa rara, por cuanto pocas veces se verían forzados los campesinos propietarios hasta el extremo de tener que abandonar las propiedades de sus antepasados.

En cuanto a los colonos, su situación era enormemente complicada. El «colonato» con vínculo, en el sentido de que los colonos se hallaban vinculados a las parcelas que tenían arrendadas (y no solamente a sus aldeas), era algo que interesaba muchísimo a la clase terrateniente: se extendió hasta Palestina gracias a una ley promulgada por Teodosio I (citada anteriormente), y probablemente hasta Egipto bastante antes de 415, que es la primera vez que oímos hablar de los llamados *coloni homologi* (*CTh*, XI.xxiv.6.*pr.*, 3), quienes, al parecer, incluían a los colonos de las fincas, aunque en realidad estuvieran inscritos en sus aldeas. No obstante, incluso los colonos vinculados, quienes, según la definición que he dado, eran siervos (cf. III.iv), seguían siendo teóricamente de condición libre: técnicamente no eran esclavos. Antes de la segunda mitad del siglo IV, el término

colonatus se había empleado para referirse al colonato servil. La primera vez que aparece suele situarse, por lo general, en el año 382 (*CTh*, XIV.xviii.1 = *CJ*, XI.xxvi.1), quizá basándose en la influencia del *Thesaurus Linguae Latinae*, pues ese es el primer texto que lo cita, pero la expresión *colonatus iure* aparece unos cuarenta años antes, en *CTh*, XII.i.33, en donde se utiliza ya como término técnico. Llegados a este punto, he de volver a insistir en el hecho de que (como ya señalaba en el epígrafe II de III.iv), a partir del siglo IV, los emperadores solían utilizar, para referirse a los siervos, la terminología de la esclavitud, por muy impropia que fuera, de un modo que los grandes juristas de los primeros siglos probablemente hubieran encontrado ridículo. En una constitución de *c.* 395, que se refiere a la diócesis civil de Tracia, el emperador Teodosio I admite que los *coloni* del lugar son técnicamente «de condición libre» (*condicione ingenui*), pero añade una frase de lo más siniestro que dice: «debe considerárselos esclavos de la propia tierra en la que hayan nacido» (*servi terrae ipsius cui nati sunt aestimentur*), y permite a sus *possessores* que ejerzan sobre ellos «el poder de un amo» (*domini potestas: CJ*, XI.liii.1.1). Unos cuantos años después, el emperador de occidente Arcadio declaraba que «se daba casi el caso» de que los *coloni* siervos (llamados aquí *coloni censibus adscripti*), aunque habitualmente se les considerara *liberi*, se hallaban, al parecer, «en cierto estado de servidumbre» (*paene est ut quadam servitute dediti videantur: CJ*, XI.1.2.*pr.*, que ha de datarse probablemente el 2 de julio de 396: véase Seeck, RKP, 132, 291). Entre los años 408 y 415, Teodosio II se refería, con una frase de lo más descriptiva, a «todos los que se hallan vinculados por la Fortuna con las cadenas de sus heredades» (*omnes quos patrimonialium agrorum vinculis fortuna tenet adstrictos: CJ*, XI.lxiv.3), curiosa frase semejante a otra que aparece en una constitución anterior de Graciano y sus colegas, del año 380, y que habla de «personas que se deben al derecho de los campos» (*iuri agrorum debitas*), al que se han de devolver (*CTh*, X.xx.10.1 = *CJ*, XI.viii.7.1). En una constitución del año 451, el emperador de occidente Valentiniano III establecía que los hijos de una libre y un esclavo o *colonus* debían seguir siendo *coloni* (*colonario nomine*), quedando bajo control y propiedad (*in iure et dominio*) de aquellos en cuyas tierras hubieran nacido, excepto en caso de que la tal mujer hubiera previamente hecho declaración formal (*denuntiatio*) de que no iba a establecer dicha unión, en cuyo caso se consideraría a los hijos esclavos: se hace referencia a que los primeros quedarían ligados por el *nexus colonarius*, y los otros por la *condicio servitutis* (*Nov. Val*, XXXi.6; cf. *CTh*, IV.xii.4-7). A partir de mediados del siglo V, empezamos a oír hablar de un tipo especial de colonos siervos llamados *adscripticii* (*enapographoi* o *enhypographoi*, en griego),[41] conocidos en occidente como *tributarii, originales* u *originarii*, y cuya condición empezó a rayar en la de esclavos (sigue aún discutiéndose acerca de su verdadera naturaleza, pero a mí me parece que el tratamiento que de ellos hace Jones es esencialmente correcto: *LRE*, II.799-803; RC, en *SAS*, ed. Finley, 298-302; *RE*, 417). En el año 530 el emperador Justiniano vio que había cierta dificultad a la hora de distinguir entre *adscripticii* y esclavos: «¿qué diferencia podemos ver», dice, «entre esclavos y *adscripticii*, si ambos han quedado bajo el poder de su amo (*dominus*), que puede manumitir al esclavo con su *peculium* y enajenar al *adscripticius* junto con sus tierras?» (*CJ*, XI.xlviii.21.1). Unos cuantos años más tarde, Justiniano llega a decir que es «contrario a la naturaleza humana» (*inhumanum*)

privar a las tierras de sus *adscripticii*, «sus verdaderos miembros [*membra*], por así decir»: el *adscripticius* «debe quedarse en sus tierras y ligado a ellas» (*remaneat adscripticius et inhaereat terrae: ibidem*, 23.*pr.*, de comienzos de los años 530).[42] De manera muy significativa, Justiniano trataba los matrimonios entre *adscripticii* y personas libres como si se vieran regidos por las reglas del derecho romano que codificaban las uniones entre hombres o mujeres libres y esclavos (*CJ*, XI.xlviii.24, con mucha probabilidad del año 533; *Nov. J.*, CLXII.1-3, de 539). El principio jurídico ni siquiera entonces estaba aún establecido, y Justiniano, con mucha frecuencia, cambió de idea (véase Jones, en *SAS*, ed. Finley, 302, n. 75); pero fuera cual fuera la situación legal, el emperador estaba decidido a que cada *colonus* fuera obligado a quedarse en las tierras en las que hubiera nacido: eso es lo que significa, dice con una frase muy curiosa, precisamente el nombre *colonus* (*Nov. J.*, CLXII.2.1, del año 539).

Uno de los documentos más interesantes que poseemos que trate del colonato tardorromano es una brevísima carta de Sidonio Apolinar a su amigo Pudente, escrita probablemente hacia 460 o 470 (*Ep.*, V.xix). La terminología que utiliza requiere especial atención. El hijo de la niñera de Pudente, empleado de éste, había raptado a la hija de la niñera de Sidonio. Pudente le había pedido a Sidonio que no castigara al joven, y éste se mostró de acuerdo a condición de que su amigo le librara de su *originalis inquilinatus*, convirtiéndose así en su *patronus*, en vez de ser su *dominus*: ello hubiera permitido al raptor, en cuanto *cliens* y no *tributarius* de Pudente, asumir la personalidad de *plebeius* y no de *colonus* (*plebeiam potius... personam quam colonariam*), consiguiendo así su *libertas* y casándose luego con la chica, que ya era libre (*libera*). Al joven, aunque no fuera esclavo, ni, por supuesto, tuviera que ser manumitido, no puede considerársele completamente libre hasta que Pudente, su «amo», reconozca que ya no es un *colonus, inquilinus, tributarius*, sino un *plebeius* y un *cliens*.

22. En §§ 20 y 21 he hablado de lo que he llamado «la población *trabajadora* rural», que a finales del siglo III se hallaba vinculada a la tierra (los propietarios a sus aldeas, y los que sólo eran colonos y no tenían ninguna propiedad inmobiliaria, a sus aldeas o a sus fincas o parcelas), si bien, por los motivos que acabo de mencionar, se presionaba mucho menos a los propietarios, siempre que pagaran sus impuestos. Los historiadores (y juristas) que no están suficientemente familiarizados directamente de primera mano con los testimonios, tanto literarios como jurídicos, referentes al colonato, suelen pensar que la larga serie de leyes que estamos discutiendo en estos momentos afectaba sólo a los *colonos* arrendatarios; pero es un tremendo error, pues no todos los arrendatarios, ni mucho menos, se hallaban vinculados en el siglo IV y aún más tarde, y, al comenzar el proceso, la mayoría, si no la totalidad de los campesinos *propietarios* que trabajaban, tampoco se hallaban vinculados, en las regiones en las que se había introducido el colonato servil. En este error incurre, por ejemplo, Finley, quien dice que los códigos legales dan testimonio de que «a partir de Diocleciano, a finales del siglo III, los *colonos* estaban vinculados, y no eran libres», y añade que «con la *desaparición* del colono libre [probablemente con Diocleciano] llegó la *desaparición* en los textos jurídicos del contrato de ocupación romano clásico» (*AE*, 92; las cursivas son mías). Esta formulación resulta de lo más equívoca tal como viene expuesta. En primer lugar, en la medida en que pueda tener la menor validez,

corresponde sólo al occidente latino, no al oriente griego. Al menos en algunas zonas del oriente, entre los trabajadores campesinos (como muy bien puede verse por los papiros) había una cantidad considerable de colonos, incluso algunos aparentemente bastante humildes, que no estaban «vinculados», sino que tomaban tierras en arriendo a corto plazo.[43] La afirmación de Finley está tal vez sacada de la única obra a la que hace referencia: un artículo, obra de un distinguido romanista del derecho (Ernst Levy, RPGL, 1948), que apenas deja claro que casi sólo trata de occidente, y que además demuestra un conocimiento totalmente inadecuado de las fuentes no jurídicas, incluso para todo lo que se refiere a occidente (véase el siguiente párrafo). Un libro de Levy, publicado ocho años más tarde, se halla dedicado en su totalidad a occidente y marca el contraste con oriente precisamente en el punto que estamos tratando (*WV*, 251-275, esp. 251, n. 476); pero de nuevo demuestra su desconocimiento de importantes testimonios literarios y papirológicos. El cuadro general de los arriendos tardorromanos, realizado desde el punto de vista estrictamente jurídico, se halla bastante mejor representado por Max Kaser (*RP*, II² [1975], 400-408). Aunque le dedica una consideración exagerada al libro de Levy al hacer referencia a él llamándolo *grundlegend*, traza por lo menos una serie de contrastes entre occidente y oriente. No obstante, también él, en mi opinión, exagera y adelanta demasiado la fecha de la decadencia del contrato de arrendamiento romano clásico en occidente, la *locatio conductio*, al fiarse casi exclusivamente de las fuentes jurídicas.

De hecho, aquellos a los que podríamos referirnos convenientemente llamándolos «contratistas de arriendos», que no explotaban por sí mismos las tierras que habían alquilado (con frecuencia se trataba de las tierras imperiales, arrendadas a la *res privata*, o bien de propiedades de la Iglesia), sino que se las subarrendaban a colonos para que las explotaran, a los *coloni* propiamente dichos, no se hallaban en absoluto vinculados a la tierra: son los *conductores* (en griego, *misthōtai*), que siguen apareciendo muchas veces en los códigos y novelas, en los papiros y en las fuentes literarias. El arrendamiento según el modelo tradicional, que no implicaba servidumbre (véase, por ej., *CJ*, XI.xlviii.22.*pr.*, 1, del año 531 d.C.), continuó llevándose a cabo incluso en occidente hasta finales del siglo VI y aún después: tenemos buenos testimonios de ello, bien resumidos por Jones, *LRE*, II.788-792 (junto con III.252-255, notas 44-50, y véase asimismo 97, n. 13). Los arrendatarios a los que hace referencia variaban enormemente de condición. En un papiro de la colección ravenate, datado en 445-446 (*P. Ital.*, 1) vemos que algunos *conductores*, que tomaban tierras en arriendo de algún alto funcionario retirado (algún ex gran camarlengo), podían llegar a pagar rentas anuales muy elevadas, que alcanzaban la cifra de centenares de sólidos (hasta 756), por grupos de fincas en Sicilia (*massae*).[44] Se trataba de hombres de posibles, evidentemente, pero en el extremo opuesto nos encontramos con otros *conductores* que en realidad eran esclavos. Ya he hecho referencia a Ampliato, que aparece en una carta del papa Gelasio, de los años 490, en calidad de *conductor*-esclavo de la iglesia de Roma.[45] Tenemos también al emprendedor Clarencio, al que reclama el papa Pelagio I (*Ep.*, 64) en 559 como hijo de una esclava de su iglesia (por lo que también él, en consecuencia, sería esclavo de dicha iglesia): según dice Pelagio, había logrado su propio *peculium*, que incluía una finquita (*agellus*), y había tenido la audacia de hacerse pasar incluso por *curialis*;[46] tenía que ser devuelto a la *massa* eclesiástica

de la que procedía. El testimonio literario más interesante que poseemos nos lo proporcionan las cartas del papa Gregorio Magno (590-604), que muestran que las enormes fincas de la iglesia de Roma, el *patrimonium Petri*, seguían siendo arrendadas muchas veces a *conductores*, que se las subarrendaban a *coloni*.[47] En el año 592 había no menos de 400 *conductores* de éstos sólo en las fincas que la iglesia de Roma poseía en Sicilia (*Ep.*, II.38);[48] y la misma iglesia empleaba el mismo sistema de explotación de sus tierras en otras regiones, especialmente en Galia. Una carta de Gregorio, escrita en el año 595, va dirigida a «los contratistas [de los arriendos] de las haciendas o fincas [de la iglesia de Roma] en toda Galia» (*conductoribus massarum sive fundorum per Galliam constitutis*): *Ep.*, V.31 (entre otras muchas cartas interesantes de Gregorio tenemos dos, *Ep.*, II.38 y V.7, de los años 592 y 594 d.C. respectivamente, que contemplan la posibilidad de sobornar a los colonos judíos para que se conviertan al cristianismo, ofreciéndoles descuentos, de más de la tercera parte, en sus rentas, *pensiones*, que, dicho sea de paso, eran pagadas en oro: parece que era corriente el pago de sumas que iban de uno a cuatro sólidos al año). No es difícil encontrar otros testimonios literarios de los *conductores* tardorromanos: véase, *e.g.*, Símm., *Ep.*, IV.68; IX.52; y más tarde (entre *c.* 507 y *c.* 536), Casiodoro, *Var.*, I.16; II.25; V.39; VIII.33; XII.5 (de ellas, V.39 se refiere a Hispania, las demás a Italia en general, o a Apulia, Lucania o Abruzzo). Debo añadir que podría citar más de treinta leyes, sobre todo promulgadas en occidente, procedentes del Código de Teodosio y de las novelas del siglo v, que hablan de la *conductio* o *locatio*, de los *conductores* o *locatores*, y de las rentas (*pensiones*) que se pagaban por estos contratos, por no mencionar otros textos.[49] De hecho no puede tolerarse que se hable de la desaparición del contrato de *locatio conductio*, ni siquiera en occidente, durante el período de tiempo que pretende cubrir este libro. Los propietarios campesinos, aunque constituyeran sobre todo un grupo en decadencia, especialmente en occidente, sobrevivieron todavía en cantidades apreciables por todo el imperio, en todo caso en el oriente griego;[50] además, como hemos visto, muchos de ellos se hallaban también «vinculados» a sus aldeas (frecuentemente se ha pasado por alto el hecho de que tanto propietarios como colonos estaban vinculados; pero ya lo señaló Gelzer para Egipto, aunque no lo expusiera con demasiada claridad, en un libro publicado hace setenta años, *SBVA*, 1909, que no llegó a conocer Jones: véase de nuevo la n. 37).

23. Así pues, dejando aparte a los terratenientes y a los «contratistas de arriendos» que pertenecían a mi «clase propietaria» (III.ii) y que no han de contarse entre los que yo he llamado «población *trabajadora* agrícola», podemos reconocer cuatro grandes grupos dentro de esta población trabajadora agrícola no esclava:[51] 1) campesinos propietarios, de quienes una proporción imposible de delimitar y además cambiante (quizá en disminución) se hallaba vinculada a sus aldeas; 2) colonos arrendatarios libres; 3) colonos siervos que técnicamente seguían siendo de condición libre, y 4) *adscripticii*, siervos que, por lo menos hacia el siglo vi, apenas podían distinguirse de los esclavos. Resulta de todo punto imposible hacer un cálculo mínimamente fundamentado de las proporciones relativas de cada uno de estos grupos, que debieron de variar enormemente de un sitio a otro y de una época a otra. Tal vez alguno pretenda hoy día restringir el término *colonus* a los grupos tercero y cuarto que acabo de enumerar, que eran los únicos